ARISTÓTELES

FRAGMENTOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 338

ARISTÓTELES

FRAGMENTOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por FRANCISCO LISI.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2005.
www.editorialgredos.com

Depósito Legal: M. 22448-2005.
ISBN 84-249-2771-0.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2005.
Encuadernación Ramos.

INTRODUCCIÓN

Las tres ediciones de los fragmentos de Aristóteles más utilizadas en la actualidad son las de V. Rose, W. D. Ross y O. Gigon[1], aunque, a nuestro juicio, la de Ross sigue siendo todavía con diferencia la más frecuentemente citada. La más antigua es la de V. Rose, cuya última versión apareció en 1886, con cambios muy significativos, respecto a su edición anterior, que afectan a la numeración de los fragmentos e, incluso en algunos casos, a la atribución de los textos a las obras correspondientes. El caso de Rose es especialmente significativo del peculiar destino que han tenido las obras perdidas de Aristóteles y de las llamativas singularidades que han determinado su interpretación filosófica. Pues Rose, a pesar de su enorme contribución al conocimiento y la recuperación de estos fragmentos, creía que pertenecían a

[1] V. ROSE, *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta,* Stuttgart, 1966[3] (= 1886) —en adelante identificaremos los fragmentos pertenecientes a esta edición con las siglas «Rose[3]»—; W. D. ROSS, *Aristotelis Fragmenta Selecta,* Oxford, 1979 (= 1955); O. GIGON, *Aristotelis Opera,* vol. III, *Librorum Deperditorum Fragmenta,* Berlín, 1987.

obras espurias[2]. A su juicio, los bibliógrafos alejandrinos, en su afán de reunir toda clase de libros, fueron los responsables de este error al no distinguir entre las obras verdaderas de Aristóteles y otras pertenecientes a discípulos posteriores. Rose no podía creer que estas obras con los claros rasgos de platonismo que, según su opinión, conservaban hubieran podido ser escritas por Aristóteles. Las críticas no se hicieron esperar y hubo otros especialistas como E. Zeller, J. Bernays y E. Heitz, que protestaron contra el rechazo «demasiado sumario» de estas obras y defendieron la autenticidad de los fragmentos, considerando inaceptable que todos esos escritos, cuya relación figuraba en testimonios muy diversos, hubieran podido ser falsamente atribuidos a Aristóteles[3]. No es éste el lugar para entrar en detalles sobre las diversas vicisitudes acontecidas en la historiografía de los estudios aristotélicos en la segunda mitad del siglo XIX[4], pero, a la vista del carácter controvertido de la cuestión, se comprenderá que todas las ediciones de fragmentos hayan

[2] Ésta es la tesis de su obra *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig, 1863. Su edición de fragmentos apareció primeramente en el volumen V de las *Aristotelis Opera*, publicado en Berlín, en 1867.

[3] Nos referimos a las obras de E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Zweiter Teil, Zweite Abteilung, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Zweite Auflage, Hildesheim, 1963 (= 1923, aparecida en 1862, la cita es de la pág. 56, n. 4 —de la pág. anterior—); J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Darmstadt, 1968 (= Berlín, 1863) y E. HEITZ, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig, 1865.

[4] El lector puede encontrar un resumen de todo ello en la primera edición de la obra de E. BERTI, *La Filosofia del «Primo» Aristotele*, Padua, 1962, págs.9-33, cuya *Introduzione* (págs. 9-122) lamentablemente ha desaparecido en la segunda edición (Milán, 1997). En cambio, en esta última se ha añadido una nueva Introducción, que resulta utilísima por la información suministrada sobre las investigaciones aristotélicas desarrolladas en este campo hasta el momento de la aparición de la obra.

dedicado un apartado a los Testimonios, donde el lector pueda evaluar por sí mismo la evidencia de la que disponemos, a la hora de juzgar la procedencia de los fragmentos y su pertenencia a las obras correspondientes.

Para los estudios aristotélicos en general y muy especialmente en relación con los fragmentos, la aparición del libro de W. Jaeger sobre Aristóteles fue un momento decisivo[5]. La hermenéutica evolucionista que Jaeger propuso revalorizó el estudio de los fragmentos, porque, a su juicio, como veremos más detalladamente cuando tratemos de cada obra en particular, hubo un primer periodo platónico en la evolución de Aristóteles, en el que éste sostuvo la teoría de las formas, la concepción del saber como reminiscencia y la inmortalidad del alma. Se buscaba, por consiguiente, un Aristóteles perdido, que habría sostenido, en los primeros años de su estancia en la Academia, una filosofía muy diversa de la que ha llegado hasta nosotros a través de los tratados que forman parte del *corpus*.

La obra de Jaeger hizo que la edición de Rose se quedara muy desfasada, porque estimuló el descubrimiento de nuevos fragmentos o trajo como consecuencia una ampliación muy significativa de los ya existentes. En este punto habría que recordar las aportaciones de los estudios desarrollados por E. Bignone, que estaba convencido de la verosimilitud de la tesis defendida por Jaeger. Bignone propuso la

[5] *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923 (versión española de J. GAOS, con correcciones y añadidos del propio JAEGER, *Aristóteles, Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*, México, 1983 = 1946). En un principio, la obra tuvo una gran acogida y, con matizaciones, muchas de sus propuestas fueron aceptadas por una gran cantidad de aristotelistas, aunque también hubo voces discrepantes desde el principio.

incorporación de nuevos fragmentos y creyó encontrar rastros de las obras perdidas de Aristóteles en Epicuro y otros autores helenísticos[6] que conocieron estas obras y polemizaron con ellas. Hay que tener presente que antes de la edición de Andronico de Rodas, que tuvo lugar en el último tercio del s. I a. C., las obras de Aristóteles más conocidas en la Antigüedad eran precisamente las que se perdieron posteriormente, como el *Eudemo,* el *Protréptico* y el *Sobre la Filosofía,* ya que con esta edición, que dio a conocer o, al menos, fue responsable de la difusión de los tratados, aquéllas quedaron postergadas y se fueron perdiendo definitivamente. De esta manera, mientras Jaeger, Bignone y otros investigadores incorporaron nuevos fragmentos pertenecientes a los diálogos, los estudios de P. Wilpert[7] revisaron las aportaciones procedentes de Alejandro de Afrodisias, Sexto Empírico y otros autores antiguos, que sirvieron para confirmar la veracidad de los fragmentos atribuidos a Aristóteles y, sobre todo, para ampliar considerablemente la extensión de los que Rose había admitido en su edición. De acuerdo con ello, los fragmentos pertenecientes a otros escritos aristotélicos, como *Sobre el Bien* y *Sobre las Ideas,* tuvieron igual-

[6] La obra monumental de E. BIGNONE, en relación con esta última cuestión, es precisamente *L'Aristotele Perduto e la Formazione Filosofica di Epicuro,* Florencia, 1936 (2 vols.), pero antes y después de la aparición de esta monografía, publicó numerosos estudios dedicados a la «reconquista del Aristóteles perdido», en los que aducía textos que «confirmaban y añadían» nuevos testimonios en esa misma dirección.

[7] P. WILPERT, «Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias», *Hermes* 75 (1940), 369-94; «Neue Fragmente aus *Peri Tagathoû*», *Hermes* 76 (1941), 225-250. En estos estudios Wilpert propuso la ampliación de los fragmentos previamente aceptados por Rose correspondientes a la obras aristotélicas *Sobre los Pitagóricos* y *Sobre la Filosofía,* y especialmente se vieron notablemente incrementados los pertenecientes a *Sobre el Bien* y *Sobre las Ideas.*

mente que ser reconsiderados. Todo ello hizo necesaria una nueva edición de los fragmentos.

La edición de Ross aceptó la mayoría de los textos que habían sido propuestos por los especialistas[8] y éstos han sido objeto de debates y controversias en los estudios sobre el Aristóteles perdido desde entonces a nuestros días. Ahora bien, Ross limitó su edición a cuatro de las diez secciones recogidas en la obra de Rose[9], por lo que ésta se siguió utilizando para el resto de los textos. Además, dado el carácter conjetural que adquiere en numerosas ocasiones la reconstrucción de estos escritos, es muy difícil alcanzar la unanimidad. No hay que sorprenderse, en consecuencia, de que algunos de los nuevos fragmentos aceptados por Ross hayan sido admitidos por unos autores y rechazados por otros. Nosotros, que hemos seguido su edición, nos hemos limitado a dejar constancia en las notas de las diversas aportaciones bibliográficas en uno y otro sentido. Hemos seguido en esto, por tanto, un criterio inclusivo, porque, aun siendo conscientes de los débiles fundamentos en los que se basaba la atribución de algún texto en particular a una obra determinada, no hemos querido sustraer al lector la posibilidad de juzgar por sí mismo[10] y, por otra parte, se trataba de frag-

[8] Su edición, precedida por la de R. WALZER *(Aristotelis Dialogorum Fragmenta,* Florencia, 1962 = 1934), cuya numeración siguió en la mayoría de los casos, apareció primero en la traducción oxoniense de las obras de Aristóteles *(The Works of Aristotle,* vol. XII, *Select Fragments,* Oxford, 1952) y posteriormente, con ligeras variaciones, se editó en la colección de textos clásicos *(Aristotelis Fragmenta Selecta,* Oxford, 1955).

[9] En la versión inglesa aparecieron, efectivamente, además de los Testimonios, los Diálogos, las Obras Lógicas y las Obras Filosóficas. Posteriormente, en la edición de los textos originales, se añadió una cuarta sección correspondiente a los Poemas.

[10] En cierta manera estamos de acuerdo con WILPERT cuando afirma («The Fragments of Aristotle's Lost Writings», en I. DÜRING and G. E. L.

mentos que, en la mayoría de los casos, han suscitado el interés de los estudiosos y que, con toda probabilidad, seguirán siendo objeto de atención en el futuro.

La obra de O. Gigon integra, en general, salvo pocas excepciones, los textos contenidos en las dos ediciones anteriores, aunque ha seguido criterios que no han logrado recabar la aprobación general[11]. Además, su edición se distingue de las anteriores en la extensión mucho mayor que concede al contexto, imprimiendo, por ejemplo, a veces, capítulos enteros de los comentaristas griegos. De manera que si hubiésemos seguido su edición, habríamos necesitado varios volúmenes de esta colección, lo cual era totalmente desaconsejable. Como contábamos con limitaciones de espacio, nuestra intención era poner a disposición del lector los textos fundamentales que han generado el interés general. Podíamos haber seguido el mismo criterio anteriormente adoptado por Ross y limitarnos, en este caso, sólo a las secciones (diálogos, obras filosóficas, etc.) donde Gigon ha incluido los textos más importantes. Pero aquí hubiésemos tropezado con otra dificultad, derivada de la nueva ordenación que ha dado a los fragmentos. Por ejemplo, en el caso de los diálogos, Gigon ha seguido criterios muy restrictivos excluyendo la mayor parte de los fragmentos en los que no se cita expresamente la obra a la que pertenecen. Pero no los ha eliminado, sino que en lugar de ubicarlos en la sección correspondiente al diálogo donde figuraban anteriormente, los ha incluido en una parte ordenada alfabéticamente por los nombres de los autores de los que proceden los textos, constituyendo una tercera sección con casi doscientos fragmentos[12].

Esto hace que su edición sea prácticamente inutilizable con vistas a una traducción que tenía que limitarse sólo a unas secciones determinadas, porque nuestra intención era incluir todos los textos atribuidos a las obras seleccionadas. En el caso del *Protréptico,* por ejemplo, nos encontramos con siete fragmentos frente a los veinte de Ross y, en el diálogo *Sobre la Filosofía,* los veintiocho de éste se reducen a diez, a pesar de que las mejores ediciones de estas obras habían coincidido con los resultados a los que habían llegado Walzer y Ross en sus ediciones generales de los fragmentos[13]. Por tanto, a nuestro juicio, la mejor opción para poner a disposición del lector los textos que se han discutido en relación con las obras perdidas más importantes de Aris-

OWEN, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Goteborg, 1960, 257-264, pág. 263) que «el deber del editor de una colección», o, en este caso, del traductor de ésta, es «poner el material a disposición de los investigadores sin anticipar ninguna discusión», aunque esto es muy difícil de lograr en todos los casos.

[11] Véase la reseña de esta edición en T. DORANDI, E. BERTI, C. ROSSITTO, «La Nuova Edizione dei Frammenti di Aristotele», *Elenchos* 10 (1989), 193-215.

[12] Esta tercera sección de su obra (cf. *Librorum Deperditorum Fragmenta,* págs. 780-834, frags. 789-982) comprende desde Eliano hasta Temistio.

[13] Nos referimos, en el caso del *Protréptico* a la gran edición de I. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction,* Göteborg, 1961, y en relación con el diálogo *Sobre la Filosofía,* a la edición de M. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia,* Introduzione, Testo, Traduzione e Commento Esegetico, Roma, 1963. El primer caso es especialmente significativo, porque Gigon ha incluido los fragmentos eliminados en una sección que denomina «*Tópoi Protreptikoí extraídos de otros diálogos*». Parece haber seguido en esto el escepticismo de Rabinowitz, que cuestionó, como veremos, la reconstrucción del *Protréptico,* pero no ganamos con ello una ventaja significativa, porque, desde el punto de vista de la ordenación de este material, como ha indicado BERTI («La Nuova Edizione del Frammenti di Aristotele», pág. 202), no sabemos de qué otro diálogo podrían derivar con más probabilidad tales fragmentos que del propio *Protréptico.*

tóteles era seguir la edición de Ross y en esto no hemos sido originales, porque ha sido el criterio adoptado por la mayoría de los especialistas[14].

Finalmente, en la actualidad ha cambiado la actitud mayoritaria de los investigadores por lo que se refiere a estas obras. La hipótesis de Jaeger alentó durante varias décadas la búsqueda en las obras perdidas de un Aristóteles diverso del que se conocía por los tratados y, por esta razón, se pensaba en ellas como productos de la primera época juvenil de su pensamiento. Düring reaccionó hace ya mucho tiempo contra ambas tesis de lo que consideraba una *fable convenue,* porque, a su juicio, ni todas estas obras eran necesariamente tempranas ni Aristóteles profesó una filosofía diversa de la que conocemos por sus escritos conservados[15]. Hoy no es necesario aceptar que Aristóteles defendiera alguna vez la teoría de las ideas, para comprender la enorme influencia platónica que experimentó en los años de su formación filosófica, porque, como ha demostrado la gran obra de E. Berti, no hay por qué identificar platonismo y teoría de las ideas[16]. Siempre habrá en esto un margen para la dis-

[14] Entre las ediciones de fragmentos hay que destacar en este sentido la de R. Laurenti, *I Frammenti dei Dialoghi,* 2 vols., Nápoles, 1987, que no ha alterado prácticamente la numeración de Ross. Además la mayoría de las monografías dedicadas a Aristóteles y las que utilizan los fragmentos como fuente para la reconstrucción de las doctrinas no escritas de Platón siguen utilizando mayoritariamente dicha numeración. Por tanto, salvo en el caso de los Testimonios, nosotros hemos procurado no modificarla, de tal manera que, si hemos añadido algún texto ausente en la edición de Ross, hemos intentado que esto no haya influido en la numeración del resto de los fragmentos.

[15] Cf. I. Düring, *Aristóteles,* México, 1990 (1.ª ed. en alemán, 1966), pág. 860.

[16] Cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 169 *et passim.* Hoy día son una minoría los autores que aceptarían la posibilidad de que Aristóteles haya defendido alguna vez la teoría platónica de las formas,

crepancia, pero creemos que O. Gigon representa el sentir mayoritario cuando afirma que, aun en el caso «indemostrable e inverosímil» de que los diálogos fueran obras juveniles, queda en pie el hecho de que Aristóteles, en la última etapa de su vida, seguía reconociéndose en estas obras y considerándolas una «expresión adecuada de su pensamiento filosófico»[17]. Por tanto, hoy se tiende a contemplarlas, dentro de un esquema unitario, en el que hay espacio para las divergencias, como un complemento que nos ayude a entender mejor sus obras conservadas, más que como la prueba de un Aristóteles completamente diverso del que conocemos gracias a los tratados[18].

En el catálogo de fuentes que figura al final de este volumen, el lector puede encontrar bajo el nombre de cada autor el título completo de las obras citadas, con indicación de

aunque, a nuestro juicio, no es una hipótesis que pueda descartarse totalmente. Cf., en este sentido, W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega,* vol. VI, *Introducción a Aristóteles,* Madrid, 1993, pág. 81 y sigs. y, entre nosotros, T. Calvo Martínez, *Aristóteles y el Aristotelismo,* Madrid, 1996, pág. 8. En realidad, poseemos escasos elementos de juicio que permitan establecer una conclusión segura, pues, aunque pudiéramos afirmar que estamos ante expresiones del propio Aristóteles, como ha dicho un editor de los fragmentos (cf. J. Barnes [ed.], *The Cambridge Companion to Aristotle,* Cambridge, 1995, pág. 18), éstos son susceptibles de dos o tres interpretaciones «incompatibles e igualmente plausibles».

[17] O. Gigon, *Librorum Deperditorum Fragmenta,* pág. 230.

[18] Respecto a otras versiones de los fragmentos en castellano, la única traducción de fragmentos que conocemos es la antología recientemente aparecida, de F. Báez, *Los Fragmentos de Aristóteles,* Mérida, Venezuela, 2002. En los apartados correspondientes haremos referencia a otros autores que se han ocupado de alguna obra en concreto, como el útil estudio de M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. di Camillo, *Las Críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas,* Buenos Aires, 2000, que contiene una traducción de parte de esta última obra.

los pasajes que aparecen en esta edición y la localización de los fragmentos correspondientes. Por último, en el encabezamiento de cada fragmento se cita la numeración que le ha sido asignada en las tres ediciones citadas. Agradecemos al Profesor de la Universidad de Oviedo, S. González Escudero su atenta lectura del manuscrito y sus juiciosas observaciones, así como el cuidadoso trabajo del revisor, F. Lisi Bereterbide sin cuyo escrupuloso análisis nos habrían pasado inadvertidas no pocas imprecisiones o errores. No hay ni que decir que si subsisten algunos, son responsabilidad únicamente del autor de este trabajo.

NOTA TEXTUAL

Indicamos a continuación aquellos pocos pasajes en los que nos hemos apartado de la edición de Ross. Damos en primer lugar el texto de Ross y, seguidamente, la lectura que hemos preferido.

Eudemo

Frag. 6 (Plutarco, *Mor.* [*Consolación a Apolonio*] 115c3): ἡγούμεθα (omit. Ross)... / ἡγούμεθα (Babbitt).

Protréptico

Frag. 11 (B 18, Jámblico, *Protréptico* 51, 6-8): καὶ τοῦτο ἐστι τῶν ὄντων οὗ χάριν ἡ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός. τί δὴ τοῦτό ἐστιν Πυθαγόρας ἐρωτώμενος... (Ross; F) / τί δὴ τοῦτ' ἐστὶν τῶν ὄντων οὗ χάριν ἡ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός; τοῦτο Πυθαγόρας ἐρωτώμενος... (Zuntz; Düring).

Frag. 13 (B 50, Jámblico, *Protréptico*, 56, 2): ὁρμᾷ (Walzer, Ross, Bignone, etc.) / ὁρμεῖ (Pistelli, Düring).

Frag. 15 (B 93, Jámblico, *Protréptico*, 59, 23): πρὸς τὸ σπουδαῖον ἡμῖν ἢ φαῦλον εἶναι... (Ross)... / πρὸς τὸ σπουδαίους ἡμᾶς ἢ φαύλους εἶναι (Düring).

Frag. B 23 (Jámblico, *Protréptico*, 34, 13): εἶναι (Düring) / ἐστι (Pistelli).

Sobre la educación

Frag. 1 (Plutarco, *Mor.* [*Charlas de sobremesa*] 734D): ταραχάς (Ross) / ἀρχάς (C. Hubert).

Frag. 2 Ross (D. Laercio, IX 53): Δημόκριτον (Ross) / Δημοκρίτου (H. S. Long, H. Diels).

Alejandro

Frag. 2 (Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* 329b): πολεμοποιῶν (Ross) / πολέμων πολλῶν ⟨καὶ⟩ φυγῶν (Nachstädt).

Sobre la filosofía

Testimonio 2 (Prisciano Lidio): de Caeli generatione et corruptione... (Ross) / de Caelo ⟨et de⟩ Generatione et corruptione (Heitz, Untersteiner).

Frag. 13c (Filón, *Sobre los premios y castigos* VII 41, 4): ἀρετῶσαν... (Ross, Cohn) / ἑστῶσαν (Colson, Untersteiner).

Frag. 19b (Filón, *Sobre la eternidad del mundo*, VI 30, 2): βίαιος (Ross, Untersteiner) / βαιός (Cohn).

Frag. 25 (Plutarco, *Mor.* [*Sobre la música*] 1139f): ἐκ τε τῆς ἀρτίας καὶ περισσῆς... (Ross) / ἐκ τε τῆς ἀπείρου καὶ περαινούσης (M. Tempanaro Cardini, Ziegler).

Sobre el Bien

Frag. 2 (Alejandro de Afrodisias, *Comentario de la «Metafísica» de Aristóteles* 56, 3) πρὸς αὐτὰ (Ross) / πρὸς αὐτοῦ (Hayduck).

Sobre las Ideas

Frag. 3 (ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentario de la «Metafísica» de Aristóteles* 82, 4-5) καὶ μηκέτι ὄντων σῴζομεν· Φάντασμα... ὄντων. (HAYDUCK) / καὶ μηκέτι ὄντων· Φάντασμα... ὄντων σῴζομεν (HARLFINGER).

(83, 16) καὶ εἰκὼν (HAYDUCK) / [καὶ εἰκὼν] (HARLFINGER).

Frag. 4 (ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 85, 4) (omit. HAYDUCK) / τοῦτο δὲ συμβαίνει αὐτοῖς (HARLFINGER).

(85, 11) τετάρτῳ (OAC, HAYDUCK) / πρώτῳ (ROSE, HARLFINGER, etc.).

Sobre Demócrito

Frag. 1 (SIMPLICIO, *Com. del tratado «Acerca del cielo» de Arist.* 295, 5: δὲ... (ROSS) / δέν (HEIBERG).

Poemas

Frag. 4 (DIÓGENES LAERCIO, V 7, 7): κάρτος (ROSS) / καρπόν... (PLEZIA).

οὐκ Διὸς... (ROSS) / οἱ Διὸς... (PLEZIA).

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Ediciones de fragmentos

O. GIGON, *Aristotelis Opera*, vol. III, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, Berlin, 1987.

M. PLEŻIA, *Aristotelis Epistularum Fragmenta cum Testamento*, Varsovia, 1961.

—, *Aristotelis Privatorum Scriptorum Fragmenta*, Leipzig, 1977.

V. ROSE, *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Stuttgart, 1966 (= 1886).

W. D. ROSS, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1979 (1955).

R. WALZER, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Florencia, 1934 (reimp. 1962).

Traducciones

F. BÁEZ, *Los Fragmentos de Aristóteles*, Mérida, Venezuela, 2002.

J. BARNES y G. LAWRENCE, *Fragments*, en *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, ed. by J. BARNES, Princeton, 1985, págs. 2384-2462.

G. GIANNANTONI, *Aristotele, Opere*, vol. XI, *Costituzione degli Ateniesi, Frammenti*, Roma-Bari, 1993 (= 1973).

P. GOHLKE, *Aristoteles, Fragmente*, Paderborn, 1960.

R. LAURENTI, *I Frammenti dei Dialoghi*, 2 vols., Nápoles, 1987.

W. D. ROSS, *The Works of Aristotle*, vol. XII, *Select Fragments*, Oxford, 1952.

P. M. SCHUHL (ed.), *Aristote, De la Richesse, De la Prière, De la Noblesse, Du Plaisir, De l'Éducation, Fragments et Témoignages* París, 1968.

Obras generales

AA.VV., *Energeia, Études Aristotéliciennes offertes à Mgr. Antonio Jannone*, París, 1986.

J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995.

J. BARNES, M. GRIFFIN (ed.), *Philosophia Togata, Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1999.

E. BERTI, *La Filosofia del «Primo» Aristotele*, Padua, 1962 (2.ª ed., con una nueva Introducción, Milán, 1997).

J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Darmstadt, 1968 (= Berlín, 1863).

E. BIGNONE, *L'Aristotele Perduto e la Formazione Filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936, 2 vols.

A. P. BOSS, *Teologia Cosmica e Metacosmica*, Milán, 1991 (1.ª ed. en inglés 1989).

—, *The Soul and its Instrumental Body, A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden-Boston, 2003.

H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Nueva York, 1972 (= 1944).

—, *El Enigma de la Primera Academia*, México, 1993 (1945).

T. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles y el Aristotelismo*, Madrid, 1996.

A. H. CHROUST, *Aristotle, New light on his life and on some of his lost Works*, 2 vols., Londres, 1973.

H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1966 (6.ª ed.) (= DK).

B. DUMOULIN, *Recherches sur le Premier Aristote*, París, 1981.

I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Londres-N. York, 1987 (=1957).

—, *Aristóteles*, México, 1990 (1966).

I. DÜRING, G. E. L. OWEN, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Goteborg, 1960.

W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. I-VI, Madrid, 1984-1993.

E. HEITZ, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig, 1865.

W. JAEGER, *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, México, 1971 (1945).

—, *Aristóteles, Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*, Madrid, 1983 (1929).

A. JANONE y otros, *L'Aristote Perdu*, Roma, 1995.

H. KRÄMER, *Platone e I Fondamenti della Metafisica*, Milán, 1994 (1982).

P. MORAUX, *Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951.

L. ROBIN, *La Théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Hildesheim, 1963 (= 1908).

G. REALE, *Per una nuova interpretazione de Platone*, Milán, 1995.

V. ROSE, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863.

D. ROSS, *La Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, 1989.

F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín, 1924.

Obras específicas: ediciones y monografías

E. BERTI, *Aristotele, Protreptico*, Turín, 2000.

—, «Le dottrine platoniche non scritte *Intorno al Bene* nelle testimonianze di Aristotele», en A.A.V.V., *Verso una Nuova Immagine di Platone*, Milán, 1994, págs. 251-294.

I. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961.

G. FINE, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993.

W. LESZL, *Il «De Ideis» di Aristotele e la Teoria Platonica delle Idee*, ed. critica del testo a cura di D. HARLFINGER, Florencia, 1975.

P. MORAUX, *A la Recherche de l'Aristote Perdu, Le Dialoge «Sur la Justice»*, Lovaina-París, 1957.

M. I. SANTA CRUZ, M. I. CRESPO y S. DI CAMILLO, *Las Críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*, Buenos Aires, 2000.

M. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, Introd., Testo, Traduzione e Commento Esegetico, Roma, 1963.

P. WILPERT, *Zwei Aristotelischen Frühschriften*, Regensburg, 1949.

Artículos

D. J. ALLAN, «Critical and Explanatory Notes on some passages assigned to Aristotle's *Protrepticus*», *Phronesis*, 21 (1976), 219-240.

E. BERTI, «Studi Recenti sul *peri Philosophias* di Aristotele», *Giornale di Metafisica* 20 (1965), 291-316.

C. M. BOWRA, «Aristotle's Hymn to Virtue», *Classical Quarterly*, 32 (1938), 182-189.

T. DORANDI, E. BERTI, C. ROSSITTO, «La Nuova Edizione dei Frammenti di Aristotele», *Elenchos*, 10 (1989), 193-215.

H. J. EASTERLING, «*Quinta Natura*», *Museum Helveticum*, 21 (1964), 73-85.

K. GAISER, «Plato's Enigmatic lecture *On the Good*», *Phronesis*, 25 (1980), 5-37.

W. K. C. GUTHRIE, «The Development of Aristotle's Theology I», *Classical Quarterly* 27 (1933), 162-171, y 28 (1934), 90-99.

D. E. HAHM, «The Fifth Element in Aristotle's *De Philosophia*. A Critical Reexamination», *Journal of Hellenic Studies* 102 (1983), 60-74.

M. ISNARDI PARENTE, «Le *Peri Ideôn* d'Aristote: Platon ou Xénocrate?», *Phronesis*, 26 (1981), 135-152.

—, «Analisi della Testimonianza di A. d'Afrodisia sul *Peri Tagathoû* di Aristotele», *Rendiconti dell'Academia Nazionale dei Lincei* 9, 6 (1995), 35-58.

S. MANSION, «La critique de la théorie des Idées dans le *Peri Ideôn* d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 47 (1949), 169-202.

G. E. L. OWEN, «The Platonism of Aristotle», *Proceedings of the British Academy* 50 (1965), 125-150, incluido también en *Logic, Science and Dialectic*, Cornell, N. York, 1986, 200-220.

—, «Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle», *Logic, Science and Dialectic*, págs. 180-199.

—, «A Proof from the *Peri Ideôn*», *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), 103-111, incluido también en *Logic, Science and Dialectic*, págs. 165-179.

C. J. ROWE, «The Proof from Relatives in the *Peri Ideôn:* further Reconsideration», *Phronesis* 24 (1979), 270-281.

E. DE STRYCKER, «Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le 'Protreptique' d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 66 (1968), 597-618.

P. THILLET, «Note sur le *Gryllos*, ouvrage de jeunesse d'Aristote», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 82 (1957), 352-354.

C. J. DE VOGEL, «Problems concerning Later Platonism I-II», *Mnemosyne* IV, 2 (1949), 197-216, 299-318.

C. DE VOGEL, «Did Aristotle ever accept Plato's Theory of Trascendent Ideas?», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965), 261-298.

P. WILPERT, «Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias», *Hermes* 75 (1940), 369-94.

—, «Neue Fragmente aus *Peri Tagathoû*», *Hermes* 76 (1941), 225-250.

—, «Die aristotelische Schrift *Über die Philosophie*», en VV.AA., *Autour d'Aristote, Récueil A. Mansion*, Lovaina, 1955, págs. 99-116.

—, «Die Stellung der Schrift *Über die Philosophie* in der Gedankenentwicklung des Aristoteles, *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), 155-162.

TESTIMONIOS

INTRODUCCIÓN

Presentamos una selección de testimonios sobre las obras perdidas de Aristóteles, más amplia que la de Ross, sin llegar a la extensión que tienen en la edición de Gigon, que incluye capítulos enteros de los comentaristas griegos[1]. En los testimonios que proceden del propio Aristóteles, hemos recogidos los ocho pasajes en los que él mismo se refiere a los *exōterikoì lógoi.* Probablemente Ross no los incluyó porque pensaba que Aristóteles aludía en ellos a «discusiones» más que a obras determinadas, pero, a pesar de ello, reconocía que todos los temas relacionados con ellos habían sido tratados probablemente en los diálogos de Aristóteles[2]. Esta expresión no tiene necesariamente que tener el mismo significado en todos los pasajes, en contra de lo dicho por H. Diels[3], pero hemos preferido mantener la misma traducción de «discursos exotéricos» en ellos, porque en castellano la palabra «discurso» significa un «razonamiento o exposición sobre algún tema que se lee o pronuncia en público» y, por tanto, igual que el término *ló-*

[1] Nos referimos a las obras ya mencionadas en la Introducción general: Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta,* págs. 1-7; Gigon, *Aristotelis Opera,* vol. III, *Librorum Deperditorum Fragmenta,* págs. 3-254.

[2] W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics,* Oxford, 1981 (1.ª ed. 1924), vol. II, pág. 409. Cf. también *Aristotle's Physics,* Oxford, 1936, pág. 595.

[3] H. Diels, «Über die exoterischen Reden des Aristoteles», *Sitzunsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1883), 477-494, esp. pág. 478.

gos en griego, puede referirse indistintamente a obras escritas o exposiciones orales[4]. J. Bernays en 1863 había defendido la tesis de que los *exōterikoì lógoi* eran las obras literarias de Aristóteles[5], pero había admitido que en alguno de estos pasajes *(Fís.* IV 10, 217b30) no podía tratarse de libros. Por otra parte, Diels, partiendo de la idea, muy extendida en su época, de que la *Ética Eudemia* no era de Aristóteles, consideraba que la cita de esta obra (II 1, 1218b33-34), en la que se mencionan tales *lógoi* y se emplea la primera persona del plural, no podía referirse a escritos aristotélicos. Se trataba, a su juicio, de discusiones desarrolladas *fuera* de la escuela peripatética[6]. Sin embargo, en otro texto de la *Política* (III 6, 1278b 30-32), donde vuelve a aparecer esta expresión, Aristóteles emplea una vez más la primera persona del plural y resulta una explicación muy poco convincente, como han recordado otros especialistas[7], decir que el Estagirita adopta este modo de expresarse simplemente para reflejar el punto de vista de la concepción popular. Una vez aceptada la autenticidad de la *Ética Eudemia,* desaparecía el argumento esgrimido por Diels para negar que tales pasajes pudieran remitirnos a sus obras publicadas. Tal fue la tesis defendida por W. Jaeger[8], que analizó los paralelismos existentes entre esta obra y el *Protréptico* de Aristóteles, y concluyó, retomando las ideas defendidas por Bernays, que en estos pasajes el Estagirita hacía referencia a sus obras literarias. En sus lecciones Aristóteles remite a sus alumnos a las obras publicadas y éstas, di-

[4] Algunos traductores, basándose en su interpretación de lo que significa *lógos* en unos u otros pasajes, vierten el término como discurso o tratado (cf., por ej., G. Giannantoni, *Aristotele, Opere,* vol. XI, *Costituzione degli Ateniesi, Frammenti,* Roma-Bari, 1993 [= 1973], que traduce *discorsi, scritti, opere* o *trattati* según los casos).

[5] J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken,* Berlín, 1863, págs. 91-92.

[6] Diels, *opus cit.*, pág. 481.

[7] A. P. Boss, *Teologia Cosmica e Metacosmica,* Milán, 1991 (1989), pág. 216-217.

[8] Jaeger, *Aristóteles,* cf. especialmente «La *Ética Eudemia* y el problema de las discusiones exotéricas», págs. 283-297.

ce Jaeger[9], eran suficientemente conocidas en estos círculos como para tener que citarlas por su título. La tesis de Bernays y Jaeger ha sido aceptada por la mayoría de los autores[10].

De acuerdo con lo que dice Aristóteles en el texto de la *Ética Eudemia* (I 8, 1217b22-23), en el que parece establecer un contraste entre discusiones exotéricas *(exōterikoì lógoi)* y filosóficas *(katà philosophían),* Jaeger supuso que las primeras no eran necesariamente obras populares o divulgadoras, sino sencillamente escritos publicados que habían llegado al público, como el diálogo *Sobre la Filosofía,* mientras que las «discusiones filosóficas» eran sus lecciones regulares, como las que daba sobre metafísica. I. Düring nos ha puesto en guardia con razón acerca del significado que pueda tener el término «publicar» a mediados del s. iv, porque el público al que se dirigían los filósofos en este tiempo podía estar constituido por un círculo muy limitado de discípulos. Pero, en términos generales, a pesar de su cuidadoso escrutinio de la evidencia con la que contamos, no tiene más remedio que aceptar que los *exōterikoì lógoi* eran obras escritas cuya forma literaria demuestra que habían sido pensadas para el público. Debe tratarse, pues, de obras accesibles fuera de la escuela, a diferencia de los escritos científicos y los tratados, que se utilizaban para el comentario y la enseñanza dentro del *Perípatos*[11]. Dada la amplitud semántica del término *lógos,* que puede significar simplemente debates, conversaciones o «puntos de vista generalmente conoci-

[9] *Opus cit.*, pág. 295.

[10] Cf., a título de ejemplo, Bignone, *L'Aristotele Perduto,* vol. I, pág. 33 y sigs.; P. Moraux, *Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote,* Louvain, 1951, pág. 167-172; D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle,* Oxford, 1978 (1970), pág. 6; R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque,* París, 1970, vol. II, pág. 93; Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega,* vol. VI, págs. 67-68.

[11] I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Londres-N. York, 1987 (= 1957), pág. 442. En *Aristóteles,* pág. 861, habla prudentemente de «escritos o argumentos que se hallan fuera *(éxō)* del ejercicio escolar propiamente dicho y fuera de la *philosophía,* es decir, de la ciencia».

dos»[12], no podemos descartar que en algunos de estos pasajes Aristóteles esté pensando en estas discusiones y no específicamente en obras escritas. Sin embargo, algunos de los testimonios *(Ét. Eud.*, II 1, 1218a 33-38, y VII 12, 1244b26-32) que hemos recogido aquí muestran que, a pesar de estas reservas críticas, los *lógoi* a los que se refiere Aristóteles, por lo menos en algunas ocasiones, son obras escritas, porque emplea la expresión «como ha quedado escrito en el discurso» y nos remite a ello para un tratamiento más pormenorizado de la cuestión. El Estagirita, en algunas ocasiones, expresa su confianza en lo ya dicho *(Ét. Nic.*, VI 4, 1140a2), otras veces insiste en que hay que tener presente y «servirse de» las distinciones ya explicadas en los discursos exotéricos *(Ét. Nic.*, I 13, 1102a26-28; *Pol.* VII 1, 1323a21-23), en otros casos se dispensa de un tratamiento más detallado del tema precisamente porque éste ya ha sido abordado en ellos *(Ét. Eud.*, I 8, 1217b19-23; *Metaf.* XIII 1, 1076a26-29) y, finalmente, hay veces en que se limita a expresar la continuidad doctrinal que hay en su enseñanza con lo dicho en tales obras *(Ét. Eud.* II 1, 1218b32-34; *Pol.* III 6, 1278b30-32). Este cúmulo de testimonios nos hace pensar, verdaderamente, en algo más estable y consistente que meras explicaciones orales dadas a un público cambiante que no tenía por qué haber asistido a todos los cursos impartidos anteriormente[13].

Hasta ahora hemos hecho referencia a interpretaciones que han tomado el carácter externo de los *exōterikoì lógoi* como una característica relativa al destinatario de estos discursos o a la sede en la que tenían lugar: se trataría de obras destinadas a lectores no necesariamente vinculados a la escuela de Aristóteles o de debates celebrados fuera de ella. Pero hay quienes han referido también este carácter externo al objeto del que trataban dichos discursos o a

[12] Cf. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, pág. 67, n. 13. El texto, ya citado, de la *Física* (IV 10, 217b 30) es el que más dudas ha suscitado. Véase nuestra nota a este pasaje en los Testimonios.

[13] Cf., en ese sentido, Laurenti, *I Frammenti dei Dialoghi*, vol. I, págs. 77-78.

la disciplina encargada de estudiarlo[14]. Considerando la contraposición, ya mencionada, entre discursos exotéricos y discursos *katà philosophían*, que Aristóteles establece en la *Ética Eudemia*, algunos autores, efectivamente, han insistido en el significado específico que tiene esta última expresión en los *Tópicos* (especialmente 101a34, 163b9). Aquí el término *philosophía* es equivalente a *epistḗmē*, por lo que los discursos filosóficos *(«katà philosophían»)* serían aquellos en los que se estudia el objeto en cuestión según los principios propios *(ek tôn oikeiôn archôn)* de la ciencia implicada. Por el contrario, los discursos exotéricos serían los que abordan el tema desde consideraciones comunes a cualquier género y que, por tanto, son «externas» a estos principios, lo cual nos situaría en una perspectiva dialéctica.

Ya Simplicio había definido los discursos exotéricos como aquellos en los que se hacen consideraciones «comunes y en los que se argumenta por medio de premisas plausibles»[15]. Como es sabido, la dialéctica aristotélica razona a partir de *éndoxa* o proposiciones plausibles y ayuda a discernir lo verdadero de lo falso en una función cognoscitiva que se basa precisamente en la confrontación de opiniones opuestas[16]. Pero, según los testimonios que poseemos, esto era justamente lo que acontecía en los diálogos aristotélicos, en los que se contrastaban opiniones y se examinaban puntos de vistas diferentes de los que sostenía el mismo Aristóteles. A pesar de la verosimilitud de este planteamiento, la continuidad entre unas y otras obras que muestran los testimonios del propio Aristóteles nos inclinan a pensar que lo que él tenía en mente cuando se refiere a los *exōterikoì lógoi* eran simplemente las obras

[14] Cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 17, en la que el autor remite a su libro, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima*, Padua, 1977, págs. 65-72. Véase también en ese mismo sentido, Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, págs. 79-80.

[15] Simplicio, *In Ph.* IX 695, 34: *«exōterikà dé esti tà koinà kaì di' endóxōn peiranómena»*. Véase especialmente *In Ph.* IX 83, 27.

[16] Cf. *Tópicos* I 2, 101a35 y sigs.; Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 80; para esta función cognoscitiva de la dialéctica, véase, por ej., E. Berti, *La Ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, 1989, págs. 34-41.

publicadas. Sabemos que en ellas se exponían y se examinaban los *éndoxa* u opiniones acreditadas relativas al objeto en cuestión, que es el ámbito en el se mueve precisamente la dialéctica aristotélica, por lo que, después de todo, es muy verosímil que los *exōterikoì lógoi* tuvieran ese carácter dialéctico que le han atribuido los comentaristas antiguos y modernos desde Simplicio hasta Bernays, Thurot o Berti.

Desde la perspectiva de quienes interpretan los *exōterikoì lógoi* como un tipo de discurso con un contenido específico, A. P. Boss[17] ha querido ver en ellos unos «*lógoi* sobre objetos que están más allá de la esfera celeste externa», a diferencia de los *enkýklioi lógoi*[18] cuyo objeto sería el ámbito de la naturaleza y de la experiencia humana. Sin embargo, haría falta demostrar que todas o la mayoría de las referencias aristotélicas a este tipo de discursos están en relación clara con tal tipo de objetos, lo cual nos parece muy difícil. Por otra parte, aunque el conocimiento de la realidad intra y extra cósmicas sean atribuidas a disciplinas diferentes, en los tratados conservados Aristóteles las aborda pasando de la una a la otra sin solución de continuidad. A nuestro juicio, los discursos exotéricos se oponen a los discursos *katà philosophían*, porque éstos últimos están pensados para un público ya introducido en los tecnicismos de las cuestiones científicas y filosóficas, mientras los *exōterikoì lógoi* eran las obras publicadas, con un estilo literario más elaborado, como indican los testimonios de Cicerón, y en las que junto a cuestiones propiamente filosóficas, que debían ser tenidas en cuentas por quienes asistían a sus cursos, el Estagirita exponía «dialécticamente» su visión del mundo confrontándola

[17] Boss, *opus cit.*, cap. XI «Exōterikoi logoi ed enkyklioi logoi nel *Corpus Aristotelicum* e l'origine dell'idea di enkyklios paideia», págs. 210-265, esp. pág. 255.

[18] Sin embargo, la mayoría de los autores que interpretan los *exōterikoì lógoi* como escritos aristotélicos, desde Simplicio (véase T. 42) y Bernays *(Die Dialoge...,* págs. 124-5) hasta la actualidad, los identifican con los *enkýklia philosophḗmata* (véanse T. 4, 5 y 42), que son para ellos, como dice Bernays *(opus cit.*, pág. 125), «una forma perifrástica de denominar los diálogos».

con las opiniones más acreditadas en el ámbito de la cultura griega.

Tanto para Cicerón, que ha conocido obras de ambas clases, como para los escritores neoplatónicos, las obras exotéricas sólo se distinguen de las acroamáticas por su destinatario y, en consecuencia, por su estilo literario más depurado y adaptado al público al que van dirigidas. Aulo Gelio, cuyo testimonio depende del libro de Andrónico de Rodas sobre las obras de Aristóteles, viene a reproducir en lo esencial ese punto de vista. El interés del testimonio de Estrabón sobre los libros exotéricos está en que asistió a clases de Tirannio, que era «un filólogo y un entusiasta de Aristóteles» (XIII 1, 54, 33) y la primera persona que se ocupó de las obras aristotélicas cuando éstas llegaron a Roma. Tirannio fue bibliotecario de Cicerón y sin duda alguna fue la fuente a través de la cual conoció éste las otras obras de Aristóteles *(Cartas a Ático* IV 8, 2).

Los comentaristas neoplatónicos, que estaban deseosos de hacer conciliable el pensamiento filosófico de Platón y Aristóteles, tampoco hablan de discrepancias doctrinales entre los tratados y los diálogos y, en ese sentido, impugnan el testimonio de Alejandro de Afrodisias. Para ellos las obras exotéricas son sin más los diálogos[19], lo cual es una simplificación, porque había obras, como las exposiciones del pensamiento platónico, que eran exotéricas y no tenían, en cambio, este carácter dialogal[20]. Los comentaristas neoplatónicos distinguen entre obras *hiponemáticas* (co-

[19] A excepción de Simplicio, que divide las obras sistemáticas en diálogos y obras escritas en primera persona, sin identificarlas con las exotéricas y las acroamáticas respectivamente. Cf. Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 171. Simplicio *(In Ph.* IX 8, 16-17) incluye, efectivamente, entre las obras exotéricas «las que tienen un carácter *histórico (tà historiká)* y los diálogos».

[20] Cf. Moraux, *Les Listes Anciennes...*, págs. 170-171. Para el autor de la lista de obras de Aristóteles incluida en Diógenes Laercio (V, 22-27), la categoría de lo exotérico no coincide simplemente con la forma dialogal y parece moverse más bien en la oposición de lo exotérico y lo acroamático, que es, por otra parte, la que está mejor documentada en los testimonios más antiguos que poseemos.

mentarios, anotaciones) y *sintagmáticas,* y dividen éstas últimas en diálogos y obras escritas en primera persona *(autoprósōpa),* pero identifican sin más los diálogos con las exotéricas y las escritas en primera persona con las acroamáticas. Para los escritores de los siglos V y VI, como nos recuerda Moraux[21], el *sýntagma* es la obra «terminada» y dotada de un cierto orden desde un punto de vista literario, mientras que el *hypómnēma* representa un material en bruto del que forman parte resúmenes y anotaciones de reflexiones personales así como otros elementos sin el orden ni el estilo adecuado para la publicación. Sin embargo, los comentaristas consideran obras *sintagmáticas* no sólo los diálogos sino también los tratados aristotélicos o *akroáseis,* que más bien deberían figurar en un lugar intermedio entre las obras literarias y el mero cuaderno de notas, y, por otro lado, escritos de claro carácter *hypomnemático* no son considerados como tales, por lo que se trata evidentemente de una clasificación artificial[22].

[21] MORAUX, *Les Listes Anciennes...*, pág. 154.
[22] MORAUX, *opus cit.*, pág. 155.

TESTIMONIOS

1 (ROSS, T. 1; LAURENTI, T. 1; GIGON, 987) ARISTÓTELES, *Física* II 2, 194a 35-36

Ya que también nosotros en cierta forma constituimos un fin: pues el «para que» puede entenderse en dos sentidos, como se ha dicho en los libros *Sobre la filosofía*[23].

2 (ROSS, T. 2; LAURENTI, T. 2; GIGON, 97, 1) ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 2, 404b18-21

De manera semejante, ya se definió en los libros titulados *Sobre la filosofía*[24] que el Animal en sí está constituido por la Idea misma de lo uno y por la longitud, anchura y profundidad primeras, y los demás objetos están constituidos de modo semejante.

3 (ROSS, T. 3; LAURENTI, T. 3; GIGON, T. 22, 14) ARISTÓTELES, *Poética* 15, 1454b 15-18

Tiene que prestar atención a estos preceptos, y, además, a los relativos a las impresiones que acompañan necesaria-

[23] Véase *Sobre la Filosofía,* fr. 28. Aunque los testimonios carecen de numeración en Ross, indicamos la posición en que figuran en su edición para su más fácil identificación.
[24] Véase *Sobre la Filosofía,* fr. 11.

mente al arte poética, pues también es posible errar muchas veces en ellas, pero sobre esas cosas ya hemos hablado suficientemente en las obras publicadas[25].

4 (LAURENTI, T. 38; GIGON, T. 22, 1) ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* I 5, 1095b31-1096a3

También ésta (la virtud) se muestra más imperfecta[26], pues parece que es posible estar en posesión de la virtud también cuando se duerme o sin actuar a lo largo de la vida y, además de esto, sufrir y tener que soportar las mayores desgracias. Pero a quien viviera de esta forma nadie lo consideraría feliz, a no ser que estuviera defendiendo una tesis. Sobre estas cuestiones no hay que añadir más, pues ya se ha hablado suficientemente sobre ello en ⟨las obras⟩ ordinarias[27].

[25] Corresponden estas líneas al final del capítulo 15 de la *Poética* en el que ARISTÓTELES ha expuesto las normas que debe respetar el poeta en lo relativo a los caracteres o personajes de la tragedia. «Impresiones» *(aisthéseis)* debe referirse aquí a las circunstancias implicadas en la representación teatral *(stage-effects, L.S.J. sub v.;* cf. D. W. LUCAS, *Aristotle' Poetics,* Oxford, 1983, pág. 166). El sentido del pasaje es oscuro, como comenta J. HARDY *(Aristote, Poétique,* París, 1969, pág. 52, n. 1), pero casi ningún traductor entiende *parà tàs...aisthéseis* en el sentido de «opuesto a las impresiones» (cf., no obstante, A. ROSTAGNI, *Aristotele, Poetica,* Turín, 1945). Por otra parte, la expresión *en toîs ekdedoménois lógois,* que no aparece en ningún otro lugar del *corpus,* se entiende habitualmente desde Bernays *(Die Dialoge...,* pág. 10-13) como «obras publicadas» y especialmente como una referencia al *Sobre los poetas.*

[26] Aristóteles está comparando las tres clases de vida, basadas respectivamente en el placer, la virtud y la contemplación.

[27] El texto no menciona explícitamente el sustantivo al que se refiere *enkyklioîs* (ordinarios), por lo que algunos traductores hablan de «discusiones» *(current discussions,* W. D. ROSS) o «debates» (J. L. CALVO MARTÍNEZ) y otros de «libros» (R. A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF) o «literatura» corriente (J. A. K. THOMPSON). Como Aristóteles remite a ello, para un tratamiento más preciso de la cuestión, nos parece más probable que se

5 (LAURENTI, T. 39; GIGON, T. 22, 11) ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* I, 9, 279a30-33

Efectivamente, igual que ocurre en nuestras obras filosóficas ordinarias que tratan de las entidades divinas, en las discusiones sobre estos temas se pone de manifiesto a menudo que la divinidad primera y más elevada es, por necesidad, completamente inmutable[28].

6 (LAURENTI, T. 31; GIGON, T. 22, 2) ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* I 13, 1102a26-28

Sobre ella (el alma) se dicen también en los discursos exotéricos algunas cosas, que son suficientes, y hay que ser-

trate de textos escritos, como en el siguiente testimonio procedente del *De Caelo,* donde encontramos la expresión *en toîs enkyklíois philosophḗmasi.* El término *enkýklios* hace referencia en Aristóteles a un cuerpo «circular» o a un movimiento «en círculo» *(Acerca del cielo* 286a11, 293a11), pero también significa lo que es recurrente y, en consecuencia, ordinario o corriente *(Pol.* I 7, 1255b25). Sobre las diversas posibilidades de interpretar esta expresión, véase BOSS, *Teologia Cosmica...,* pág. 238 y sigs.

[28] Sobre esto, véase el comentario de Simplicio, recogido aquí como Testimonio 42, en el que identifica estos «tratados filosóficos ordinarios» *(enkýklia philosophḗmata)* con las obras exotéricas, lo cual ha venido siendo aceptado por la mayoría de los especialistas (cf., p. ej., W. K. C. GUTHRIE, *Aristotle, On the Heavens,* Londres-Cambridge, 1953 [1939], pág. 93 n.). BOSS, aun considerando legítimo suponer que se trata de escritos compuestos por el propio Aristóteles (cf. *opus cit.,* pág. 239) y no simplemente de discusiones o «puntos de vista generalmente conocidos», como han pensado otros autores (cf. DÜRING, *Aristóteles,* pág. 861, n. 17), cree que el término *enkýklios,* puede hacer referencia no ya al tipo de discurso («en circulación» frente a los que no son públicos) sino a los objetos abordados por éste, que versaría en este caso sobre «todas las ciencias que conciernen a la realidad natural» (pág. 263), por contraposición a un segundo tipo de discurso, más abstracto y «lógico» que el de la física, el de los *exōterikoì lógoi,* en el que se abordarían las realidades trascendentes *(tà éxō).* Véase la Introducción a los Testimonios.

virse de ellas, por ejemplo, que hay una parte irracional del alma y otra que posee razón[29].

7 (LAURENTI, T. 35; GIGON, T. 22, 3) ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* VI 4, 1140a1-3

Lo que puede ser de otra manera es objeto de la producción y de la acción; pero una cosa es la producción y otra diferente la acción (damos por bueno sobre ello ⟨lo que hemos dicho⟩ en los discursos exotéricos[30]).

8 (LAURENTI, T. 34; GIGON, T. 22, 4) ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* I 8, 1217b19-23

Ahora bien, si tenemos que hablar en pocas palabras sobre estas cosas, diremos, en primer lugar, que afirmar la

[29] Este texto y el siguiente muestran una vez más que Aristóteles ve la suficiente continuidad entre los tratados conservados y las obras exotéricas dirigidas al público, hasta el punto de hacer referencia a ellas en algunos casos para una discusión más detallada de la cuestión. Ello es especialmente notable en este caso, porque la bipartición del alma fue rechazada en *Acerca del alma* (III 9, 432a24 y sigs.), aunque la cuestión se examina en esta última obra desde un punto de vista estrictamente científico, que parece diverso del que adopta en esta ocasión, donde priman las consideraciones éticas. Sobre la obra a la que hace referencia este texto, los especialistas se han pronunciado de modo diverso, pues algunos (por ej., O. GIGON, «Prolegomena to an edition of the *Eudemus*», en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 19-33, pág. 29) han propuesto el *Eudemo*, otros (por ej., P. MORAUX, «From the *Protrepticus* to *on Justice*», *ibid*, 124-145, pág. 116 y sigs.) se han inclinado por el *Protréptico*, y otros por el diálogo *Sobre la justicia* (LAURENTI, *I Frammenti...*, vol. I, pág. 176).

[30] Aristóteles se ocupó de la acción y la producción en el *Protréptico* (véase la nota 7 al frag. 4) y no puede descartarse que tratara de estas cuestiones también en su diálogo *Sobre la filosofía*, al examinar sus relaciones con el conocimiento científico o filosófico.

existencia de la idea no sólo del Bien sino de cualquier otra cosa es hablar de manera conceptual y vacía (pero esta cuestión ha sido examinada de múltiples modos tanto mediante discursos exotéricos como filosóficos[31]).

9 (LAURENTI, T. 33; GIGON, T. 22, 5) ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* II 1,1218b32-34

Todos los bienes, efectivamente, o son externos o radican en el alma y, de ellos, son preferibles los del alma, de acuerdo con la distinción que hacemos también en los discursos exotéricos[32].

10 (LAURENTI, T. 36; GIGON, T. 22, 13) ARISTÓTELES, *Metafísica* XIII 1, 1076a26-29

A continuación, después de estas cosas, ⟨debemos reflexionar⟩ independientemente sobre las ideas en sí mismas, de un modo general y en cuanto sea preciso, pues la mayoría

[31] Como indica BERTI *(La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 17), «los discursos exotéricos» hacen referencia muy posiblemente en este pasaje a la obra de Aristóteles *Sobre las Ideas*. La mayoría de los especialistas ha interpretado la expresión «discursos exotéricos y filosóficos» como una contraposición entre las obras que no tienen un carácter científico, sino divulgador y público, y aquellas otras de carácter más estrictamente científico o filosófico, destinadas al uso interno para la actividad didáctica e investigadora desarrollada en el Liceo (cf., p. ej., DÜRING, *Aristóteles*, pág. 861; GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, págs. 66-67). Como ya hemos dicho en la Introducción, se han dado otras interpretaciones, como las de Boss, que ve en los *exōterikoi lógoi* discursos que abordan realidades que se hallan «fuera del cosmos visible» *(opus cit.*, pág. 248), y de BERTI *(loc. cit.)*, que los entiende como discursos dialécticos.

[32] En el *Protréptico*, donde ARISTÓTELES defiende que la filosofía es el bien supremo y el saber una condición imprescindible para el aprovechamiento de los demás bienes, el Estagirita abordó explícitamente esta distinción. Véase frag. 11.

de estas cuestiones ha sido abordada en repetidas ocasiones incluso en los discursos exotéricos[33].

11 (LAURENTI, T. 29; GIGON, T. 22, 8) ARISTÓTELES, *Política* III 6, 1278b30-32

Mas, en verdad, es fácil distinguir las diversas formas de gobierno mencionadas; en efecto, también en los discursos exotéricos establecemos muchas veces las distinciones pertinentes sobre el particular.

12 (LAURENTI, T. 30; GIGON, T. 22, 9) ARISTÓTELES, *Política* VII 1, 1323a21-23

Así pues, como pensamos que en los discursos exotéricos también se han dicho de modo apropiado muchas cosas sobre la mejor forma de vida, también ahora tenemos que servirnos de ellos[34].

13 (LAURENTI, T. 37; GIGON, T. 22, 10) ARISTÓTELES, *Física* IV 10, 217b29-32

A continuación de lo que hemos dicho hay que tratar sobre el tiempo; primeramente estaría bien plantear la dificultad, considerando también los discursos exotéricos[35], y ver

[33] Aristóteles se ocupó, efectivamente, por extenso de la teoría platónica de las formas en sus obras perdidas *Sobre las Ideas* y *Sobre el Bien*, y trató también de ellas ocasionalmente en alguna otra como en *Sobre la filosofía*.

[34] Es posible que el Estagirita tratara de los géneros de vida en varias obras exotéricas, pero especialmente debió de abordar este tema en el *Protréptico*, ya que ésta tenía como objeto principal defender el ideal teorético de vida frente a las críticas de que había sido objeto la Academia. Véase, por ej., frag. 5 (B 40) y las notas 23 y 24 al frag. 6.

[35] A juicio de Ross, *Aristotle's Physics*, pág. 595, el uso de la preposición *diá (dià tôn exōterikôn lógōn)* indica que se trata de discusiones y no de libros. Véase también J. L. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles, Física*, Madrid (1996), pág. 120, n. 81. Sin embargo, DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 325, ha catalogado diversos usos de esta preposición en tal sentido, aunque en una época algo posterior. Este texto es aducido por A. Janone como un argumento en favor de su interpretación de los discursos exotéricos como discusiones preliminares, que no remitían a escritos sino a determinados pasajes que figuran en la obra misma y que tendrían un carácter de introducción al tema examinado en ella (cf. *L'Aristote Perdu*, Roma, 1995, págs. 32-33).

si se trata de una de las cosas que son o de las que no son y, a continuación, cuál es su naturaleza.

14 (GIGON, T. 22, 4) ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* II 1, 1218a33-38

Así pues, dificultades de esta naturaleza implican que no existe el Bien en sí y que además no es útil a la ciencia política, mas hay un bien que es propio ⟨de ésta⟩, igual que ocurre en las demás ⟨ciencias⟩, por ejemplo el buen estado físico en el caso de la gimnástica. Además, también ⟨hay que considerar⟩ lo que está escrito en el discurso[36]: en efecto, la forma del Bien en sí o no es útil para ninguna ciencia o lo es para todas de manera semejante; además, no es realizable.

15 (GIGON, T. 22, 6B) ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* VII 12, 1244b26-32

Percibirse y conocerse uno mismo es lo más deseable para cada cual y, por esta razón, el deseo de vivir es innato

[36] Tanto en este texto como en *Ét. Eud.* VII 12, 1244b26-32 se hace referencia a lo «escrito en el discurso». Como indica JAEGER *(Aristóteles*, pág. 295), Aristóteles tiene que referirse a una obra lo suficientemente conocida entre sus discípulos como para no tener que citarla por su nombre. En este caso Jaeger se inclina por el *Sobre la filosofía*, pero se han hecho otras propuestas como sus obras *Sobre las Ideas* o *Sobre el Bien* (M. WOODS, *Aristotle: Eudemian Ethics*, Books I, II and VIII, Oxford, 1992, pág. 77) e incluso se ha visto en estas palabras una referencia a pasajes concretos de sus obras conservadas como *Tópicos* 109b13 (F. DIRLMEIER).

en todos, pues hay que considerar el vivir como un cierto conocimiento. Así pues, si uno pudiera separar y hacer posible el conocimiento en sí, por sí mismo, y el que no lo es[37] (pero esto resulta confuso, como ha quedado escrito en nuestra exposición[38], aunque está claro en la realidad), en nada diferiría ⟨tal conocimiento⟩ de que otro conociera en lugar de uno: esto sería semejante a que otro viviera en lugar de uno mismo.

16 (LAURENTI, T. 32; GIGON, T. 22, 12) ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 4, 407b27-30

En torno al alma se ha transmitido también otra doctrina, para muchos no menos convincente que cualquiera de las mencionadas, que ya ha sido examinada también, como si

[37] Nos apartamos aquí de F. SUSEMIHL (*Aristotelis Ethica Eudemia*, Leipzig, 1884), que creyó ver en este punto (*kath'hautò kaì mē* ?) la existencia de una laguna, cuyo criterio han seguido otros traductores, como J. SOLOMON, *Eudemian Ethics, The Complete Works of Aristotle*, ed. J. BARNES, Oxford, 1985 o H. RACKHAM, Londres, 1981, *ad loc.*). A nuestro juicio, Aristóteles pretende imaginar la posibilidad de separar el conocimiento de algo y el conocimiento de sí mismo que acompaña al acto de conocer tal y como éste se da en un sujeto cualquiera. Cf., unas líneas más abajo, *Ét. Eud.* 1245a7. Si elimináramos la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo en el momento de conocer, sería lo mismo que si otra persona conociera en lugar de él.

[38] A juicio de JAEGER (*Aristóteles*, pág. 296), Aristóteles se refiere con estas palabras al tratamiento que dio a esta cuestión en el *Protréptico*, porque en esta obra sostuvo que «el conocimiento y el intelecto son el verdadero yo del hombre». Sin embargo, la oscuridad del texto es tal que ningún traductor ofrece la misma versión (véanse en castellano las versiones de C. MEGINO RODRÍGUEZ, *Ética Eudemia*, Madrid, 2002 y, en esta misma colección, J. PALLÍ BONET, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, B.C.G. 89, Madrid, 1985) e incluso se ha visto aquí, como hemos recordado en la nota anterior, la existencia de una laguna, por lo que Aristóteles podría estar refiriéndose a este mismo pasaje y no a una obra exotérica.

hubiese rendido cuentas, en los discursos pronunciados en público[39]. Pues afirman que el alma es una cierta armonía.

17 (ROSS, T. 4; LAURENTI, T. 4; GIGON, 123) CICERÓN, *La invención retórica* II 2, 6

A los antiguos escritores de tratados retóricos, comenzando por Tisias, que fue el primero de ellos y el inventor, los reunió Aristóteles en una sola obra[40], en la que recogió con precisión, citándolos con los nombres de sus autores, los preceptos de cada uno de ellos, que habían sido establecidos con gran cuidado, y los expuso explicándolos diligentemente. Y en la elegancia y concisión de su expresión aventajó de tal manera a los mismos inventores que nadie conoce los preceptos de aquellos por los libros de sus mismos autores, sino que todo aquel que desea comprender las normas que ellos han prescrito recurren a él por considerarle un intérprete mucho más apropiado.

[39] *Toîs en koinôi legoménois lógois.* Sobre las variantes transmitidas por los manuscritos, a propósito de esta expresión, véanse las notas 63 y 64 al frag. 7 del *Eudemo.*

[40] Cicerón se refiere aquí con toda probabilidad a la *Technôn synagōgḗ*, una obra en la que Aristóteles hizo una compilación de los manuales de retórica anteriores a él. CICERÓN parece referirse a ella una vez más en *Sobre el orador* II 38, 160: «...del cual (Aristóteles) he leído aquel libro en el que expuso los tratados de retórica de todos los autores anteriores y aquellos otros en los que él mismo hizo algunas indicaciones acerca de este mismo arte». Otra cuestión es si Cicerón conoció directamente la *Retórica* de ARISTÓTELES, lo cual ha sido negado por muchos especialistas. Sobre este último punto, véase DÜRING, *Aristóteles*, pág. 223 y sigs. y J. BARNES, «Roman Aristotle», *Philosophia Togata, Plato and Aristotle at Rome*, ed. by J. BARNES-M. GRIFFIN, Oxford, 1999, págs. 1-70, esp. 52-54.

18 (Ross, T. 5; Laurenti, T. 5) Cicerón, *Sobre el orador* I 11, 49

Por este motivo, si Demócrito, el filósofo de la naturaleza, se expresó con elegancia, como suele afirmarse y me parece a mí, aunque la materia de la que trató pertenezca a la filosofía natural, la belleza de su expresión debe considerarse propia de un orador. Si Platón se ha expresado divinamente, como yo mismo admito, sobre asuntos muy alejados de las controversias políticas y si, de igual manera, Aristóteles, Teofrasto y Carnéades fueron elocuentes en las cuestiones que abordaron, y hablaron con belleza y elegancia, aunque los asuntos tratados pertenezcan a otro ámbito del saber, el discurso en sí mismo es propio de esta única disciplina sobre la que estamos hablando e indagando.

19 (Ross, T. 6; Laurenti, T. 6; Gigon, 992) Cicerón, *Sobre el orador* III 21, 80

Pero si en algún momento hubiese alguien que, al modo aristotélico, pudiera pronunciarse acerca de todo asunto en uno y otro sentido y desarrollar dos argumentos contrarios en toda cuestión teniendo en cuenta los preceptos aristotélicos[41] o si, al modo de Arcesilao y de Carnéades, pudiera

[41] En *Del supr. bien y del supr. mal* V 4, 10-11, Cicerón hace referencia igualmente a los preceptos de la dialéctica y la retórica establecidos por Aristóteles y menciona explícitamente que fue el primero en «instituir la práctica de hablar acerca de cada cosa en uno y otro sentido, aunque no para oponerse a todas como Arcesilao, sino para mostrar lo que puede decirse de todas las cosas tanto en un sentido como en otro». En *Retórica* I 1, 1355a33-35, afirma Aristóteles, efectivamente, que la retórica y la dialéctica son las únicas artes que pueden establecer conclusiones contrarias *(tanantia syllogizetai)* y en *Tóp.* VIII 14, 163a36-163b1, dice que respecto a toda tesis hay que indagar el argumento que prueba «que es así y que no es así», para, «una vez hallado, investigar al punto su disolución». Es una cuestión disputada, sin embargo, si Cicerón conoció estas características

discutir cualquier tesis que se hubiese propuesto, y añadiera a tal disciplina una práctica y un ejercicio como éste en el arte de hablar, sería el verdadero, perfecto y único orador.

20 (Ross, T. 7; Laurenti, T. 7) Cicerón, *Bruto* XXXI 120-121

Por ello comparto más aún tu criterio, Bruto, que has seguido la escuela de estos filósofos, en cuya doctrina y preceptos el método de discusión se conjuga con la elegancia y la profusión del decir. Sin embargo, esta costumbre en la manera de hablar que adoptan peripatéticos y académicos es tal que, si bien no puede formar por sí misma al orador, sin ella éste tampoco puede ser perfecto. En efecto, de la misma manera que el discurso de los estoicos es demasiado constreñido y algo más conciso de lo que requieren los oídos del pueblo, el de aquéllos es más libre y amplio de lo que permite la costumbre de los discursos judiciales y políticos. ¿Quién puede superar a Platón en variedad de recursos expresivos? Así habla Júpiter, dicen los filósofos, si es que habla en griego. ¿Quién es más vigoroso que Aristóteles o más agradable que Teofrasto[42]?

de la retórica y la dialéctica aristotélicas por estas obras del *corpus* o por otras obras, hoy perdidas, que no han llegado hasta nosotros. Véase la n. 44.

[42] En Cicerón encontramos manifestaciones divergentes sobre el estilo de Aristóteles, pues en algunos testimonios, como los que se citan a continuación, se subraya su elocuencia, pero en otros se pone de manifiesto que puede ser también un autor extremadamente difícil. En un fragmento afirma *(Hort.* 43, Klotz, pág. 289) que, «si lees a Aristóteles, hay que emplear un gran esfuerzo intelectual para explicarlo». Sin embargo, no estamos seguros de que en este caso Cicerón haya establecido un contraste, como dice Düring *(Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 363), entre Platón, Teofrasto y Aristóteles.

21 (Ross, T. 8; Laurenti, T. 8; Gigon, 829) Cicerón, *Académicos Primeros* (*Luculo*) II 38, 119

Cuando tu sabio estoico te haya dicho estas cosas palabra por palabra, vendrá Aristóteles explayándose con el flujo áureo de su discurso[43], para decir que aquél ha perdido el juicio: afirmará que el mundo no ha tenido nacimiento jamás, ya que una obra tan preclara no pudo tener comienzo por decisión repentina, y que está tan bien constituido en todas sus partes que ninguna fuerza podría desencadenar movimientos y cambios de tal magnitud ni hay envejecimiento alguno en el curso de los tiempos como para que este mundo extraordinario pudiera destruirse y perecer[44].

22 (Ross, T. 9; Laurenti, T. 9) Cicerón, *Tópicos* I, 3.

Pero la oscuridad te[45] ha apartado de estos libros[46]: mas aquel gran orador, creo yo, te habrá respondido que ignora

[43] Esta expresión utilizada por Cicerón, así como la relativa a su estilo que se recoge en el siguiente testimonio, debe referirse a las obras exotéricas y muy especialmente a los diálogos. Cf., en ese sentido, Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 363; Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, pág. 70; Barnes, «Roman Aristotle», pág. 56, n. 240.

[44] Véase frag. 20 del *Sobre la filosofía*.

[45] Cicerón dirige estas palabras a Gayo Trebacio Testa, brillante jurisconsulto, amigo de Cicerón, partidario de César en la Guerra Civil, cuya vida se prolongará hasta los tiempos de Augusto. Cicerón recuerda, al principio de sus *Tópicos*, que estando ambos en su biblioteca de Túsculo, Trebacio vino a dar con los *Tópicos* de Aristóteles y él le recomendó que los leyera por sí mismo o con la ayuda de un experto maestro de retórica (*Tóp.* 1, 1-2, 10). Pero ninguno de estos dos consejos dio resultado.

[46] ¿Se refiere Cicerón a los *Tópicos* de Aristóteles que actualmente poseemos? Tal vez pudo haberlos conocido por medio de Tirannio. Véase nuestra Introducción a los Testimonios. Cf. *Sobre el orador* II 36, 152. Sobre las discrepancias entre los *Tópicos* a los que se refiere Cicerón y la obra de Aristóteles del mismo título, véase p. ej. Janone, *opus cit.*, pág. 16 y sig. Por un lado, la «obscuritas», que ha hecho estos libros incom-

estas obras de Aristóteles. Ciertamente me ha sorprendido muy poco que este filósofo fuese desconocido por un orador cuando los mismos filósofos lo ignoran a excepción de unos pocos. Debe perdonársele menos a ellos ya que debieron sentirse atraídos no sólo por sus hallazgos y las cosas que ha dicho sino también por la riqueza increíble de su discurso así como por la elegancia del mismo.

23 (Ross, T. 10; Laurenti, T. 10; Gigon, T. 23, 1) Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* V 5, 12

Mas acerca del sumo bien, como hay dos clases de libros, unos escritos en un estilo popular, que denominaban exotéricos, y otros en un estilo más elaborado, que dejaron en forma de comentarios, no siempre parecen decir lo mismo. Sin embargo, en general, no hay divergencia alguna entre éstos, al menos entre los que he citado, ni desacuerdo en ellos mismos[47].

prensibles para Trebacio Testa, no casaría mal con muchos pasajes de la obra, pero, por otro lado, se comprende desde luego el escepticismo de Barnes (cf. «Roman Aristotle», pág. 56), cuando uno recuerda los *Tópicos* que han llegado hasta nosotros y tiene presente los elogios que Cicerón hace del estilo aristotélico *(incredibilis copia tum etiam suavitas)*. Cuando emplea estas últimas palabras, lo más probable, como ha visto Düring *(Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 363) es que se refiera a los diálogos.

[47] A juicio de Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, págs. 427-428, la fuente es aquí Antíoco de Ascalón y, efectivamente, de Pisón, que resume las doctrinas peripatéticas en esta obra de Cicerón, dividiéndolas en física, dialéctica y ética, se dice (V 5, 8) que «ha estudiado varios meses con Antíoco en Atenas». La distinción entre ambas clases de obras se corresponde, según Düring, con la que se establece en la misma *Ét. Eud.* I 8, 1217b22. Por otro lado, no está totalmente claro, por la construcción utilizada, cuándo distingue Cicerón entre los dos estilos de obras y cuándo entre los dos filósofos citados (Aristóteles y Teofrasto), aunque lo más natural es pensar, como dice Guthrie *(Historia de la Filo-

24 (Ross, T. 12; Laurenti, T. 11; Gigon, 1001) Cicerón, *Cartas a los familiares* I 9, 23

Así pues, escribí al modo aristotélico[48], o por lo menos esa era mi intención, los tres libros de *Sobre el orador* en forma de disertación dialogal.

25 (Ross, T. 13; Laurenti, T. 12; Gigon, T. 23, 2) Cicerón, *Cartas a Ático* IV 16, 2

Varrón, del cual me escribes, será incluido en otro lugar, si hay ocasión para ello. Pero ya conoces la naturaleza de mis diálogos, por ejemplo, en el *Orador,* que tú pones por los cielos, no pudieron ser mencionados por los interlocuto-

sofía Griega, vol. VI, pág. 71) que «son las obras populares y especializadas las que no son siempre idénticas y que Aristóteles y Teofrasto son quienes no están en desacuerdo sobre el tema del *summun bonum*» (cf. también G. Verbeke, «Plutarch and the Development of Aristotle», en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, pág. 246). La cuestión está en saber si entre las dos clases de obras hay una diferencia meramente formal, «de factura», como ha sostenido Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 168 (cf. Düring, *Aristóteles,* pág. 861; Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 25, n. 20), o hay divergencias de mayor calado filosófico, dado que «no siempre se dice lo mismo» (en favor de esto último, cf. Guthrie, *opus cit.*, pág. 72).

[48] Con esta expresión Cicerón parece referirse a diferentes características de las obras exotéricas de Aristóteles y, muy especialmente, de los diálogos, que, como veremos en la nota siguiente, no coinciden a la vez en todos los casos. En esta ocasión, como indica Düring *(Aristóteles*, pág. 860, n. 11), su significado preciso es incierto, porque en *Sobre el Orador* Cicerón no interviene en el diálogo, como hacía Aristóteles, asumiendo el papel principal, que es el sentido que tiene en *Cartas a Ático* XIII 19, 3-4 (= T. 26) la expresión *Aristotelius mos*. Tal vez se refiera a la existencia del proemio, que Cicerón antepuso al desarrollo del diálogo, igual que los había, según dice él mismo *(Cartas a Ático* IV 16, 2 = T. 25), en las obras exotéricas de Aristóteles. Por último tampoco deberíamos descartar la tercera acepción, según la cual Aristóteles exponía en sus obras argumentos contrarios *(Sobre el orador* III 21, 80 = T. 19). Cf., en este sentido, Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 69-70.

res más que aquellos personajes a los que habían conocido y escuchado. Esta discusión *Sobre la República,* que he comenzado, la he confiado a los personajes del Africano, Filio, Lelio y Manilio y le he añadido algunos jóvenes, como Quinto Tuberón y Publio Rutilio, y los yernos de Lulio, Escévola y Fanio. Así pues, dado que en cada uno de sus libros utilizo proemios, como hace Aristóteles en los que él llama exotéricos, pensaba hacer algo así para tener una razón que me permitiera nombrar a éste (Varrón), lo cual sé que te complacerá. ¡Ojalá pueda llevar a cabo mi empresa!

26 (Ross, T. 14; Laurenti, 13; Gigon, 1000) Cicerón, *Cartas a Ático* XIII 19, 3-4

Respecto a Varrón, no influyó en mí el temor de parecer alguien que va en busca de fama, pues yo ya había adoptado la determinación de no incluir en mis diálogos a ningún personaje vivo, pero puesto que él lo desea y lo apreciaría mucho, ⟨según me habías dicho en tu carta⟩, ya he escrito y he concluido, no sé con qué acierto, pero con el mayor cuidado posible, toda la cuestión académica en cuatro libros. En éstos todo lo referente a la crítica de la inaprehensibilidad, recogida excelentemente por Antíoco, lo confié a Varrón. A ella respondo yo mismo y tú eres el tercero en nuestro diálogo. Si hubiese hecho figurar a Cota y Varrón disputando entre sí, como me aconsejas en tu última carta, yo me habría convertido en un personaje mudo. Esto, cuando se trata de personajes antiguos, resulta agradable, como ha hecho Heraclides en muchas obras y nosotros mismos en los seis libros *Sobre la República.* Ahí están mis tres libros *Sobre el orador,* que me complacen en gran medida: en ellos aparecen también personajes que me obligaron a permanecer callado. (Pues aquí toman la palabra Craso, Antonio, Catulo el Viejo, Gayo Julio, el hermano de Catulo, Cota y Sulpicio.)

El diálogo tiene lugar cuando yo era un niño, de manera que no podía haber ninguna intervención mía. Sin embargo, lo que he escrito últimamente sigue el modo aristotélico en el sentido de que el diálogo de los demás personajes tiene lugar de tal manera que la parte principal esté en manos del autor mismo[49]. Así he escrito los cinco libros de mi obra *Del supremo bien y del supremo mal* (confiando las tesis epicúreas a Lucio Torcuato, las estoicas a Marco Catón y las peripatéticas a Marco Pisón).

27 (Ross, T. 15; Laurenti, T. 14; Gigon, 34, 1) Cicerón, *Cartas a su hermano Quinto* III 5, 1[50]

Mientras me eran leídos estos libros *(Sobre la república)* en Túsculo, como Salustio también oía, me aconsejó que podía tratar de estas cuestiones con mucha más autoridad, si era yo en persona quien hablaba de la república, sobre todo porque yo no era Heraclides Póntico sino alguien que había sido cónsul y que había tenido experiencia en asuntos de la máxima importancia en relación con la república. ⟨Sostenía⟩

[49] A veces se ha visto una contradicción entre este testimonio de Cicerón y el pasaje anteriormente citado *(Cartas a los fam.*, I 9, 23 = T. 24), en el que afirma haber compuesto los tres libros de *Sobre el Orador*, siguiendo el modo aristotélico, porque en esta última obra Cicerón, como hemos visto, no tiene ese papel principal al que se refiere en esta ocasión. Jaeger *(Aristóteles*, pág. 41, n. 7) sostuvo que no hay contradicción en ello, porque el modo aristotélico *(Aristotelius mos)* puede tener diversas acepciones para Cicerón que no tienen necesariamente que aplicarse a la vez en todos los diálogos aristotélicos: tener el papel principal en la intervención del diálogo *(Cartas a Ático* XIII 19, 3-4 = T. 26), desarrollar una serie de discursos largos, poner introducciones a cada libro de un diálogo *(Cartas a Ático* IV 16, 2), etc. o bien, exponer una cuestión desde puntos de vista opuestos, como él mismo dice en *Sobre el orador* III 21, 80 (= T. 19; cf., en este mismo sentido, Laurenti, *locus cit.;* y J. J. Iso, *Cicerón, Sobre el Orador*, B.C.G. 300, Madrid, 2002, pág. 9).

[50] = frag. 1 *Político* (Rose^3 78; Gigon, 34).

que todo lo que atribuyera a unos hombres tan antiguos parecería fingido... y, en fin, que es Aristóteles en persona el que habla cuando escribe sobre la república y sobre la persona que ha de dirigirla[51].

28 (Gigon, T. 13); Estrabón, XIII 1, 54

A los antiguos peripatéticos[52] posteriores a Teofrasto les sucedió que, al carecer en general de libros, a excepción de unos pocos, mayormente de carácter exotérico, no podían realizar de hecho investigaciones filosóficas, mas declamaban lugares comunes, mientras que los posteriores a ellos, a partir del momento en que salieron a la luz estos libros, pudieron filosofar e investigar al modo aristotélico[53] mejor que

[51] Véase la nota a este texto en *Político*, frag. 1.

[52] Según narra Estrabón en las líneas precedentes, la biblioteca que contenía las obras de Aristóteles y Teofrasto fue llevada a Escepsis por Neleo, hijo de Corisco, que fue compañero y amigo de Aristóteles, y permaneció allí hasta que la compró Apelicón a los herederos de Neleo. Como consecuencia de ello, los tratados aristotélicos habrían quedaron fuera de la circulación más de doscientos años. Para Estrabón (XIII 1, 54, 19), Apelicón era «más bibliófilo que filósofo» y ello explica, a su juicio, los numerosos errores que contenían estas primeras copias de las obras de Aristóteles que salieron de sus manos antes de la edición de Andrónico. El presente texto refleja, en opinión de Düring *(Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, págs. 393-394), lo que Estrabón habría podido oír del propio Andrónico, cuyas enseñanzas sobre Aristóteles pudo haber recibido en Roma. Véase también el testimonio de Plutarco *(Sila* 26) sobre el destino de la biblioteca de Apelicón, que fue llevada a Roma por Sila hasta llegar primero a Tirannio y finalmente a Andrónico de Rodas. Aparte de la información proporcionada por Düring *(locus cit.*; cf. también Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI, pág. 72 y sigs.), puede encontrarse un examen reciente de la cuestión en Barnes, «Roman Aristotle», pág. 4 y sigs., que, a pesar de su escepticismo, no ve razón para rechazar la historia de la biblioteca de Aristóteles contada por Estrabón.

[53] *Aristotelízein* (investigar al modo aristotélico) significa (cf. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 365), «investigar y escribir tratados científicos».

ellos, aunque se vieron obligados en muchos casos a emplear un discurso meramente verosímil por el número tan abundante de errores ⟨que aquéllos contenían⟩.

29 (Ross, T. 16; Laurenti, T. 15) Quintiliano, *Inst. orat.* X 1, 83

¿Qué diríamos de Aristóteles? Dudo si debo considerarlo más brillante por su conocimiento de las cosas, la abundancia de sus escritos, el vigor y la elegancia de su estilo, la agudeza de su inventiva o por la variedad de sus obras[54].

30 (Ross, T. 17; Laurenti, T. 16; Gigon, 1002) Dión de Prusa, *Disc.* LIII 1

También el mismo Aristóteles, con quien comenzó, según dicen, la crítica y la gramática, trata del poeta en muchos diálogos, en general con admiración y reverencia.

31 (Ross, T. 18; Laurenti, T. 17; Gigon, 1004) Plutarco, *Mor. (Sobre la virtud moral)* 447F-448A

Si no fuera así, ¿por qué no se experimenta pesar en las investigaciones filosóficas cuando muchas veces alguien se ve inducido por influencia de otros y cambia de parecer, sino que el mismo Aristóteles, Demócrito y Crisipo abandonaron algunas de sus anteriores opiniones tranquila y serenamente e incluso con agrado? Porque ninguna pasión se opuso a la parte teorética y científica del alma, pues lo irracional no se inmuta y no se inmiscuye en estos casos. Por ello, el razonamiento se inclinó a la verdad, cuando ésta se manifestó, y se apartó de la falsedad de buen grado[55].

---

[54] Düring *(opus cit.*, pág. 364) cree que Quintiliano pudo estar meramente transcribiendo aquí la información recogida de Cicerón.

[55] Jaeger *(Aristóteles*, pág. 49) adujo este pasaje como prueba de que Plutarco vio en los diálogos de Aristóteles un punto de vista platónico y cita en apoyo de ello el hecho de que en otro pasaje *(Contra Colotes*

32 (Ross, T. 19; Laurenti, T. 18; Gigon, T. 23, 3 y 907) Plutarco, *Mor. (Contra Colotes)*, 1115b-c

En lo que se refiere a las ideas, respecto a las cuales critica a Platón, Aristóteles, al cuestionarlas en todas partes y suscitar todo tipo de objeciones contra ellas en sus tratados éticos, ⟨metafísicos⟩[56] y físicos y en sus diálogos exotéricos, pareció a algunos que se dejaba llevar más por el afán de polémica que por motivos filosóficos, como si su intención fuera despreciar la filosofía de Platón[57]. Hasta tal punto estaba lejos de seguirla.

1118C10) Plutarco se refiere a los diálogos calificándolos de «obras platónicas». Respecto a la utilización de este texto para fundamentar una interpretación evolucionista de Aristóteles, algunos autores se han pronunciado en contra, como Düring *(Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 354), y otros a favor, como Verbeke, «Plutarch and the Development of Aristotle», pág. 237. En algunos pasajes, Aristóteles parece defender la tripartición del alma *(Tóp.* 133a30-2) mientras que en otros sostiene una mera bipartición, como en *Ét. Nic.* I 13, 1102a26 sig., donde nos recuerda además que ésta ha sido la doctrina expuesta en las obras exotéricas (ver T. 6). Por ello, a juicio de Verbeke (*opus cit.*, págs. 238-239), Plutarco divide la vida de Aristóteles en dos periodos: uno en el que admite la doctrina platónica de la tripartición del alma y otro posterior en el que sólo acepta dos partes, la racional y la irracional. Pero Verbeke no descarta que Plutarco haya atribuido a Aristóteles una evolución en otros temas como la teoría platónica de las ideas (cf. *opus cit.*, pág. 244).

[56] Véase frag. 10b de *Sobre la Filosofía*.

[57] A juicio de Jaeger, *opus cit.*, pág. 48, tanto este texto de Plutarco como el precedente de Proclo dependen de un solo pasaje de los diálogos aristotélicos, con toda probabilidad, el *Sobre la filosofía*, por lo que, en su opinión, era ilegítimo generalizar este testimonio y aplicarlo a todos los diálogos. Pero ni Plutarco ni Proclo hablan de un solo diálogo, de ahí que muchos otros autores se hayan opuesto a la intención de Jaeger de limitar el alcance de esta afirmación. Cf., por ej., Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 271 y sigs.

33 (LAURENTI, T. 40; GIGON, T. 23, 4); AULO GELIO, *Noches áticas* XX 5

De las disertaciones y disciplinas que enseñaba a sus discípulos el filósofo Aristóteles, maestro del rey Alejandro, existían, según se dice, dos clases. Había unas que denominaba «exotéricas» y otras que llamaba «acroamáticas». Recibían la denominación de «exotéricas» aquellas que contribuían a la formación retórica, a la capacidad de inventiva y al conocimiento de la política, pero se llamaban «acroamáticas» aquellas en las que se cultivaba una filosofía más recóndita y sutil y en las que se abordaban estudios relativos a la observación de la naturaleza y discusiones dialécticas. Aristóteles dedicaba las mañanas a impartir en el Liceo esta enseñanza que he llamado «acroamática» y no admitía en estas sesiones a cualquiera al azar sino a aquellos cuya inteligencia hubiese examinado previamente así como su formación elemental, su afán de aprender y su trabajo. Pero las lecciones exotéricas y las prácticas de elocuencia las daba en el mismo lugar por la tarde y admitía a ellas a todos los jóvenes sin distinción alguna[58]. A estas lecciones las llamaba «paseo o curso vespertino» *(deilinòn perípaton)* y a las

[58] Esta consideración de los cursos vespertinos como lecciones exotéricas y de los cursos matutinos como acroamáticos, según DÜRING *(Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 432), se remonta a Andronico de Rodas, porque no hay noticias antes de él que apunten en esa dirección. Aunque la distinción entre escritos exotéricos y acroamáticos es anterior a él, como muestran las noticias de Cicerón, la diferencia entre ambos, establecida por Andronico en términos similares, es, a juicio de Düring, la fuente de la que dependen autores como Estrabón, Plutarco, Temistio, Amonio, Olimpiodoro, Simplicio y Elías. El libro de Andronico sobre Aristóteles es la fuente de la que extrajo Aulo Gelio, según confiesa más abajo, las dos cartas de Aristóteles y Alejandro Magno, ya que Andrónico debió de considerarlas genuinas. Sobre la obra de Andrónico, véase últimamente BARNES, «Roman Aristotle», págs. 25 y sigs.

anteriormente mencionadas «paseo o curso matutino» *(heōthinón)*, pues en uno y otro caso las impartía paseando. También clasificó separadamente sus libros y tratados de todas estas materias, de modo que unos se denominaban «exotéricos» y otros «acroamáticos».

Cuando el rey Alejandro se enteró de que Aristóteles había publicado sus libros de carácter acroamático, en aquella época en la que tenía casi toda Asia convulsionada con sus ejércitos y acosaba al mismo rey Darío con sus batallas y victorias, a pesar de estar inmerso en tareas de tal envergadura, envió una carta a Aristóteles para decirle que no había obrado rectamente al publicar los libros y divulgar las enseñanzas acroamáticas con las que él mismo había sido instruido: «¿Pues en qué otra cosa podremos superar a los demás, dijo él, si se hacen accesibles a todo el mundo las enseñanzas que recibimos de ti? Prefiero, desde luego, sobresalir en el saber antes que en riqueza y poder».

Aristóteles le contestó con esta respuesta: «te lamentas de que se publiquen los libros acroamáticos en vez de mantenerlos ocultos como si se tratara de un misterio, pero has de saber que ni están publicados ni dejan de estarlo, porque solo serán inteligibles para aquellos que nos han oído»

He añadido ⟨a continuación⟩ copias de una y otra carta procedentes del libro del filósofo Andronico[59].

[59] Las cartas recogidas aquí por A. Gelio, aparecen también en PLUTARCO, *Alejandro* VII 7, 5 (cf. ROSE^3, 662) y SIMPLICIO, *Comentarios de la «Física»* 8, 20 sigs. DÜRING, sin embargo, las considera ficticias, porque, a su juicio, obedecen al propósito de Andronico de justificar su explicación de los términos exotérico y acroamático, para que la historia sea más atractiva y quede revestida «con el halo de una tradición venerable» *(opus cit.*, pág. 434). Véase también en ese sentido, MORAUX, *Les Listes Anciennes...*, pág. 170 y BARNES, «Roman Aristotle», pág. 63. Sobre el libro de Andronico acerca de los escritos aristotélicos, cuyo título exacto desconocemos, véase DÜRING, *opus cit.*, pág. 421 y sigs.

34 (Ross, T. 20; Laurenti, T. 19; Gigon, 868) Diógenes de Enoanda, frag. 4, cols. 1, 7-2, 8

Cuando afirman, efectivamente, que las cosas son inaprehensibles, ¿qué otra cosa quieren decir sino que no debemos estudiar la naturaleza?; ¿pues quién elegiría investigar lo que nunca puede hallarse? Así pues, Aristóteles y sus seguidores del Perípato afirman que nada es cognoscible; pues las cosas fluyen continuamente y debido a la rapidez del flujo escapan a nuestra aprehensión[60].

35 (Ross, T. 21; Laurenti, T. 20; Gigon, 1005) Eusebio, *Preparación evangélica* XIV 6, 9-10

Cuando Cefisodoro el orador vio que su maestro Isócrates era atacado por Aristóteles, ignoraba y desconocía al propio Aristóteles, pero, al darse cuenta de que las doctrinas platónicas eran famosas y creyendo que la filosofía de Aristóteles estaba de acuerdo con la de Platón, aunque quería polemizar con Aristóteles, atacaba a Platón y lo criticaba empezando por las ideas y terminando con el resto de su doctrina, que él ni siquiera conocía, sino que se basaba en las opiniones corrientes que se decían sobre ellas. En verdad, este Cefisodoro, sin polemizar con aquel a quien atacaba (Aristóteles), polemizaba con aquel a quien no quería atacar (Platón)[61].

36 (Ross, T. 22; Laurenti, T. 21; Gigon, T. 23, 9) Temistio, *Disc.* XXVI 319c

Así pues, ⟨las obras de Aristóteles⟩ que son de uso popular y están destinadas al público están llenas de luz y son diáfanas, y su utilidad no les impide en absoluto ser encantadoras y agradables, pues en ellas ha derramado Afrodita sus dones y florecen las Gracias[62].

---

[60] Resulta extraño este testimonio del epicúreo Diógenes de Enoanda, al atribuirle a Aristóteles la imposibilidad de aprehender objetos sensibles, lo cual le acerca a posiciones escépticas. Algunos han sostenido que Aristóteles pudo haber sido confundido con otro autor. Bignone, *L'Aristotele perduto*, vol. I, pág. 32, propuso, sin embargo, que este texto se incluyera en los testimonios de las obras perdidas de Aristóteles, porque, a su juicio, directa o indirectamente tanto este fragmento como las noticias de Colotes sobre el Estagirita (véase frag. 10 del *Sobre la Filosofía*) dependían de los diálogos, en los que Aristóteles habría sostenido posiciones platónicas que irían en ese sentido. De acuerdo con Bignone (*opus cit.*, págs. 27 y 32), la fuente de ambos autores es muy probablemente Epicuro.

[61] De Cefisodoro, el discípulo de Isócrates, sabemos que escribió una obra en cuatro libros contra Aristóteles (cf. Ateneo, II 60de). La cuestión está en saber si del presente testimonio de Eusebio podemos concluir o no que Aristóteles se identificó alguna vez con la teoría platónica de las ideas en sus obras exotéricas. Para Jaeger (*Aristóteles*, pág. 50, n. 20) la explicación recogida por Eusebio es «una mísera invención *ad hoc* que no puede tomarse en serio ni un momento», porque, a su juicio, Cefisodoro debía conocer a Aristóteles por sus publicaciones literarias y éstas estaban realmente basadas en la filosofía de Platón. La historia le pareció también increíble a Bignone (*L'Aristotele Perduto*, vol. I, pág. 60), que no creyó posible que alguien que llegó a escribir una obra en cuatro libros sobre Aristóteles desconociera este punto. Por el contrario, Düring (*Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, págs. 390-391) niega que Aristóteles defendiera alguna vez la teoría platónica de las formas y acepta la explicación procedente de Numenio, de manera que, a su juicio, es posible que Cefisodoro desconociera las discusiones que tenían lugar en el interior de la Academia.

[62] En las líneas precedentes Temistio establece como una característica específica de Aristóteles la creencia de que las mismas obras no son igualmente útiles para la mayoría y para los filósofos. A su juicio las acroamáticas son obras deliberadamente oscuras, como si estuviesen destinadas a iniciados. Düring señala la coincidencia de los neoplatónicos con Temistio en la caracterización de las obras exotéricas, cf. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, págs. 436-437. Véase, por ej., el T. 46 de Elías, en el que vuelve a utilizarse la imagen retórica de Afrodita y las Gracias para describir el estilo florido de las obras exotéricas.

37 (ROSS, T. 23; LAURENTI, T. 22; GIGON, T. 23, 11) BASILIO, *Cartas* 135

De los filósofos paganos, los que escribieron diálogos, Aristóteles y Teofrasto, entraron directamente en la discusión de los asuntos por comprender que carecían de los encantos platónicos[63].

38 (LAURENTI, 25 (4, 5-17); GIGON, T. 16, 1) AMONIO, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 4, 5-27 (A. BUSSE)

5-17. Reciben la denominación de obras *hiponemáticas*[64] aquellas en las que se han puesto por escrito solamente los temas más importantes. Pues hay que tener presente que antiguamente, cuando alguien se proponía escribir alguna obra, tomaba notas, resumiendo los aspectos más sobresalientes, de todos aquellos descubrimientos particulares que pudiesen contribuir a la demostración del objeto en cuestión y recogía muchos pensamientos de libros más antiguos, para respaldar aquellas afirmaciones que fuesen correctas y refutar las que no lo fuesen. Posteriormente, componían los tratados añadiendo a estos apuntes un cierto orden y dándoles el brillo que aportan la belleza del discurso y el perfeccionamiento en la exposición. De esta manera, las obras sistemáticas *(syntagmatiká)* se diferencian de las *hiponemáticas*

[63] Lo dicho aquí por Basilio se contradice aparentemente con el testimonio de Cicerón (T. 25), según el cual los proemios eran una característica de las obras exotéricas de Aristóteles. Como han señalado otros autores, también en Platón hay diálogos que comienzan abruptamente sin proemio alguno, como es el caso del *Menón*. BERNAYS, *Die Dialoge...*, pág. 137, explicó la contradicción entre ambos testimonios en el sentido de que los proemios de Aristóteles no debían ser «exposiciones escénicas entretejidas con la conversación», como lo eran en Platón, sino prólogos, al modo de Cicerón, separados del diálogo en sí mismo.

[64] Se trata de comentarios o anotaciones; sobre este término, véase nuestra Introducción a los Testimonios (pág. 33).

por el orden y la belleza en la expresión. Entre las *hiponemáticas* hay algunas obras que son monográficas, como ocurre en aquellos casos en los que la investigación versa sobre una única materia, pero otras son misceláneas y tratan de muchos asuntos. A su vez, entre las sistemáticas, están los diálogos, que han sido elaborados dramáticamente en forma de preguntas y respuestas de numerosos personajes, pero también hay otras en primera persona, como las que Aristóteles escribió tomando por sí mismo la palabra.

18-27. Los diálogos se llaman también obras exotéricas y las que están escritas en primera persona axiomáticas y acroamáticas. Merece la pena preguntarnos la razón por la que han sido denominadas de esta manera. Algunos dicen que las llamaron dialogales y exotéricas, porque el filósofo no expone en ellas su propio punto de vista sino que procede como si representara opiniones cualesquiera de otros personajes. Pero esto es falso[65], pues estas obras han recibido la denominación de exotéricas porque han sido escritas para aquellas personas cuya capacidad intelectual es muy elemental, procurando el filósofo que la expresión fuera en ellas más clara y que sus argumentaciones no tuvieran un carácter demostrativo sino más bien verosímil, partiendo de opiniones generalmente aceptadas, mientras que las obras

[65] Amonio hace referencia aquí probablemente a Alejandro de Afrodisias, ya que en opinión de este último, como veremos, lo específico de las obras exotéricas es que Aristóteles exponía en ellas diversas opiniones sin identificarse necesariamente con ellas. Amonio rechaza esta tesis y acepta más bien la explicación dada por Andrónico (cf. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 437), que cifra la diferencia entre unas y otras obras en términos de estilo y grado de dificultad.

acroamáticas están concebidas como si debiera escucharlas el hombre que es serio y un auténtico amante de la filosofía.

39 (LAURENTI, T. 23; GIGON, T. 16, 1) AMONIO, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 6, 25-7, 4 (A. BUSSE)

Decimos que el filósofo, evidentemente, se expresa de diferentes maneras: pues en las obras acroamáticas, por lo que se refiere a sus pensamientos, es denso, comprimido y aporético, pero, en lo relativo a su expresión, es simple en aras del descubrimiento de la verdad y de la claridad, y hay ocasiones en las que establece también nuevos términos, si es necesario. Sin embargo, en los diálogos, que ha escrito para el público, se preocupa también de conseguir un estilo elaborado no exento de solemnidad y adornado de metáforas, y adapta la naturaleza del estilo a los personajes que toman la palabra y, en suma, hace todo cuanto está en su mano para embellecer el carácter de su discurso.

40 (GIGON, T. 16, 3) OLIMPIODORO, *Prolegómenos a las «Categorías» de Aristóteles* 7, 3-21 (A. BUSSE)

De las obras sistemáticas, unas están escritas en primera persona y otras son diálogos: las escritas en primera persona son aquellas en las que habló en nombre propio, mientras que los diálogos han sido elaborados dramáticamente en forma de preguntas y respuestas de numerosos personajes. Ahora bien, puesto que los diálogos se denominan también obras exotéricas y las que están escritas en primera persona, acroamáticas, parece razonable que investiguemos por qué han recibido esta denominación. Pues bien, algunos dicen que los diálogos se llaman también obras exotéricas, porque en ellos expone pareceres que no eran concordantes con su propio punto de vista. Esto era lo que decía Alejandro porque no estaba dispuesto a aceptar la afirmación de que el

alma es inmortal, siendo así que Aristóteles proclamaba allí[66] la inmortalidad del alma. Así pues, como hemos dicho, para no verse obligado Alejandro a afirmar que el alma es inmortal, ya que mantenía que era mortal, afirmaba que se denominaban exotéricas aquellas obras en las que Aristóteles no expone sus propios pareceres. Esta clase de obras son las que ellos ⟨consideran exotéricas⟩, pero nosotros decíamos que se denominan exotéricas aquellas que han sido escritas para quienes tienen una formación elemental y no son genuinamente filósofos. Tales obras se caracterizan por tener una expresión más clara, ya que sus afirmaciones no están fundadas en demostraciones científicas, sino que están adornadas más bien con argumentos persuasivos, y, para dar más relieve a éstos, contienen personajes de cara a la exposición de las opiniones. Estas indicaciones son suficientes sobre las razones por las que los diálogos se denominan obras exotéricas.

41 (ROSS, T. 25; LAURENTI, T. 24; GIGON, T. 16, 2) SIMPLICIO, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 4, 14-22

Entre las ⟨obras⟩ generales[67], hay algunas que son *hiponemáticas:* se trata de aquellas que el filósofo compuso para su propia memoria y para revisarlas más detenidamente...

[66] Olimpiodoro debe referirse al *Eudemo,* aunque, a juicio de DÜRING *(Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* pág. 438), estas palabras no reflejan otra cosa más que la propia opinión de Olimpiodoro.

[67] Simplicio diferencia en este texto, siguiendo la distinción de AMONIO *(Com. de las «Categorías»* 3, 22 sigs.), entre obras particulares, como las cartas, que están dirigidas a una persona o versan sobre un asunto determinado, las generales, en las que «investiga sobre la naturaleza de las cosas» (AMONIO, *Com. de las «Categorías»* 3, 25), como sus obras «*Acerca del alma, Acerca de la generación y la corrupción* o *Acerca del cielo*», y las que tienen un carácter intermedio entre unas y otras, como las investigaciones biológicas o históricas. Sobre la división de los escritos

19-22. Alejandro dice que las obras *hiponemáticas* constituyen una recopilación y que no hacen referencia a una finalidad única; por eso, para distinguirlas de éstas, a las otras las llama sistemáticas. Entre las sistemáticas unas son diálogos y otras ⟨están escritas⟩ en primera persona.

42 (Ross, T. 26; Laurenti, T. 26; Gigon, 30) Simplicio, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del cielo»* 288, 31-289, 2

Aristóteles llama obras ordinarias de filosofía[68] a aquellas que, por su disposición, están concebidas originalmente para el público: se trata de las que solemos llamar exotéricas, de la misma manera que denominamos acroamáticos y sistemáticos a los tratados más científicos; sobre ello habla Aristóteles en los libros *Sobre la Filosofía*.

43 (Gigon, T. 16, 14) J. Filópono, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* XIII 1, 4, 15- 4, 22 (A. Busse)

(Los diálogos)... se llamaban también obras exotéricas por haber sido escritos para utilidad de la mayoría, que era en lo que se diferenciaban mayormente los diálogos de las obras escritas en primera persona, ya que en estas últimas, al haber compuesto el discurso para sus verdaderos discípulos, expone sus propios pareceres por medio de argumentaciones rigurosas que la mayoría no puede entender, mientras que en los diálogos, que han sido escritos de cara al público y para

aristotélicos en los autores neoplatónicos, cf. Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 146 y sigs., Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, págs. 445-446, y Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 84.

[68] Aristóteles utiliza la expresión *enkýklia philosophémata* en *Acerca del Cielo* I 9, 279a30, cuyo texto hemos recogido aquí como Testimonio 5.

utilidad de la mayoría[69], también expone sus propios pareceres[70], pero no con argumentaciones demostrativas sino con razonamientos más simples que la mayoría pueda entender.

44 (Gigon, 59). J. Filópono, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 145, 21-25 (Hayduck)

Aristóteles dice «en los discursos pronunciados en público»[71]. Podría referirse a las conversaciones no escritas con sus compañeros o a las obras exotéricas, entre las cuales se encuentran los diálogos y el *Eudemo* entre ellos. Estas obras se llaman exotéricas porque no las escribió para sus verdaderos discípulos, sino con vistas al público y para utilidad de la mayoría.

[69] En otro lugar *(Com. de la «Física»* 705, 20-21), J. Filópono dice que Aristóteles, con la expresión «discursos exotéricos» *(Fís.* IV 10, 217b 30), «hace referencia a los que están basados en premisas generalmente admitidas y persuasivas», por oposición a los discursos acroamáticos y demostrativos, y remite a este pasaje recordando que «son discursos exotéricos aquellos que no son demostrativos ni se han dicho para los verdaderos discípulos, sino los que están dirigidos a la mayoría y se basan en premisas plausibles» (705, 22-24).

[70] Con estas palabras, a juicio de Düring *(Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 439), Filópono parece corregir la interpretación que la escuela de Amonio había dado de la opinión de Alejandro sobre las obras exotéricas de Aristóteles. Mientras Jaeger *(Aristóteles*, pág. 44, n. 11) consideró que los neoplatónicos habían reproducido correctamente el punto de vista expresado por Alejandro, porque éste habría constatado la contradicción entre los diálogos y los tratados, Düring *(ibid.*, pág. 437-439) mantiene que Olimpiodoro y Elías, han distorsionado su opinión, porque Alejandro debió sostener simplemente que Aristóteles había expuesto en estas obras pareceres diferentes del suyo, pero niega categóricamente que hubiera una contradicción entre los diálogos y los escritos doctrinales (cf. *Aristóteles*, págs. 861-862). Véase la nota 72.

[71] Véase *Eudemo*, frag. 7.

45 (ROSS, T. 27; LAURENTI, T. 27; GIGON, T. 16, 5) ELÍAS, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 114, 15 (A. BUSSE).

Entre las obras sistemáticas están, por un lado, las que están escritas en primera persona, que se llaman también acroamáticas, y, por otro lado, los diálogos, también denominados exotéricos. Las primeras, en tanto que están escritas en primera persona, se oponen a las dialogales y, en tanto que acroamáticas, se oponen a las exotéricas. Efectivamente, como Aristóteles quería ser útil a todos los hombres, escribió en nombre propio para los que estaban instruidos en filosofía...

22. También escribió para los que no estaban instruidos en filosofía los diálogos. En las acroamáticas, como utiliza un método de exposición que está dirigido a quienes se van a dedicar a la filosofía, emplea argumentos de carácter necesario, pero en los diálogos se sirve de argumentos plausibles...

115, 3-5. Pero Alejandro menciona otra diferencia de las obras acroamáticas respecto a los diálogos: que en las acroamáticas ⟨Aristóteles⟩ expone sus propios puntos de vista y la verdad, mientras que en los diálogos refiere los pareceres de otros, que son falsos[72].

[72] Véase la nota 70. Para JAEGER, «a pesar de la *naïveté* de la expresión», Elías reproduce correctamente el punto de vista de Alejandro, que habla, a su juicio, en favor de una contradicción entre los tratados y los diálogos *(opus cit.*, pág. 44, n. 11). A nuestro juicio, no se puede concluir mucho de ello, porque Aristóteles podía haber expuesto, utilizando un método dialéctico, otras opiniones distintas de la suya. No tiene sentido, como dice LAURENTI, *I Frammenti,* vol. I, págs. 86-87, que Aristóteles construyera una obra para exponer opiniones falsas: a las opiniones de los otros debía seguir el punto de vista verdadero en confrontación con ellas. En nuestra opinión, sin embargo, no se puede descartar que hubiera discrepancias entre unas y otras obras, inducidas tal vez por el modo de expresión literaria utilizado en ellas o simplemente porque Aristóteles aún no había fijado con precisión en algunos puntos su posición filosófica.

46 (ROSS, T. 28; LAURENTI, T. 28; GIGON, T. 16, 5) ELÍAS, *ibid.* 124, 3-6

Entre las obras de carácter general, están los diálogos, también ⟨denominados⟩ exotéricos, en los que emplea una forma de exposición clara, porque están dirigidos a quienes no pertenecen al ámbito filosófico, y, como se trata de obras dialécticas, su estilo es rico en imitaciones y Afrodita y las Gracias están presentes por doquier. Pero en las obras generales en las que habla en primera persona, también ⟨denominadas⟩ acroamáticas, es oscuro, en la expresión.

DIÁLOGOS

GRILO O SOBRE LA RETÓRICA[1]

FRAGMENTOS

1 (ROSE^3, 68; ROSS, 1; GIGON, 38) DIÓGENES LAERCIO, II 55.

Aristóteles dice que son innumerables los que escribieron elogios y un discurso fúnebre en honor de Grilo, en parte también para congraciarse[2] con su padre.

[1] El *Grilo* o *Sobre la Retórica* aparece mencionado tanto en el catálogo de D. LAERCIO (V 22, 5) como en el de HESIQUIO *(Vita Menagiana*, donde figura con el núm. 5 con el título de *Grilo* o *Sobre la Política;* ROSE, *Aristotelis...Fragmenta,* pág. 11), aunque en este último se le atribuyen tres libros y no uno, como en el primero, tal vez por un error epigráfico, como sostiene MORAUX *(Les Listes Anciennes...,* pág. 202). Grilo era hijo de Jenofonte y murió, según cuenta el mismo D. LAERCIO (II 54), combatiendo esforzadamente en la batalla de Mantinea, en la que formó parte de la caballería que luchó del lado espartano contra los tebanos. Como esta batalla tuvo lugar en el año 362 a. C., el *Grilo* debió de escribirse poco después de esta fecha y, por tanto, se trataría de la obra más antigua de Aristóteles (cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 85; A. H. CHROUST, *Aristotle, New light on his life and on some of his lost Works,* 2 vols., Londres, 1973, vol. I. pág. 30). Sin embargo, a la vista de los numerosos encomios que se habían escrito ya, cuando esta obra vio la luz, algún autor, como F. SOLMSEN *(Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik,* Berlín, 1924, pág. 200), la ha fechado varios años más tarde. La mayor parte de los autores consideran que el *Grilo* era un diálogo, aunque es muy difícil saber si se trataba de una obra que seguía el modelo «obstétrico» de los primeros diálogos platónicos, como quiere JAEGER *(Aristóteles,* pág. 41), o el más expositivo característico de los últimos.

2 (Rose[3], 69, Ross, 2, Gigon, 37) Quintiliano, *Inst. orat.* II 17, 1-14

Pasemos, pues, al problema que viene a continuación, si la retórica es un arte. Desde luego, esto no lo puso en duda ninguno de los que nos han transmitido las reglas del discurso..., pero con ellos (los oradores) están de acuerdo la mayor parte de los filósofos, tanto estoicos como peripatéticos...

4. Sin duda alguna, aquellos que argumentaron en sentido contrario creo que no lo hicieron tanto por sentir lo que decían cuanto por el deseo de ejercitar su ingenio con la dificultad de la materia...

5. Pretenden que la retórica es una cierta cualidad natural...

7. ... y añaden que nada de lo que es producto de un arte existió antes del arte (pero los hombres siempre han sido capaces de hablar en favor de sí mismos y en contra de otros)...

11. Si debe considerarse retórico todo discurso, cualquiera que sea su naturaleza, yo tendría que admitir que la retórica existía ya antes de la existencia del arte, pero si alguien no es en verdad orador por el mero hecho de hablar y los hombres no hablaban entonces como oradores, no tienen más remedio que conceder que el orador es un producto del arte y que no existió antes de la existencia del arte. Con ello

[2] Uno de los que escribieron elogios de Grilo fue Isócrates (Diógenes Laercio II 55), de ahí que muchos autores hayan visto en esta obra un escrito polémico contra la escuela del famoso orador ateniense. Aristóteles sigue con ello la crítica de Platón a la retórica, a la que éste había acusado de ser una práctica adulatoria para «agradar» a los hombres *(Gorgias* 462c, 501b, etc.), en lugar de construir un discurso para «congraciarnos con los dioses» *(Fedro* 273e). De manera que Solmsen *(opus cit.*, pág. 197) vio con razón en este *charizómenoi* algo que en los círculos platónicos era un «estigma contra las prácticas nocivas y reprobables de la retórica».

se descarta igualmente su afirmación de que no constituye un arte lo que una persona puede hacer sin aprendizaje alguno y que los hombres hacen uso del discurso aunque no hayan aprendido ⟨retórica⟩...

14. Aristóteles[3], como en él es acostumbrado, por afán de indagar, ideó en el *Grilo* algunos argumentos característicos de su sutileza, pero él mismo escribió tres libros sobre el arte de la retórica y en el primero de ellos no solo concede que es un arte sino que le atribuye una parte de la política y de la dialéctica[4].

[3] A nuestro juicio, como ya hemos defendido en otro lugar («El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles», *Méthexis* 7 [1994], 71-90, pág. 73), es claro el contraste que establece Quintiliano en este pasaje entre la posición de Aristóteles en su *Retórica* y la que sostuvo en el *Grilo*, donde debió de atacar la retórica por no constituir una *téchnē*. Es muy posible que adoptara esta posición en defensa del ideal *epistémico* del saber que mantenía la Academia frente a la escuela retórica de Isócrates. Los argumentos a los que se refiere Quintiliano «sólo pueden haber probado el carácter *átechnon* de la retórica» (cf. Solmsen, *opus cit.*, pág. 196, y P. Thillet, «Note sur le *Gryllos*, ouvrage de jeunesse d'Aristote», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 82 (1957), 352-354, no obstante, cf. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI, pág. 79, n. 4). Es posible que dentro de la línea establecida por el *Gorgias* y el *Fedro*, en los que se niega que la retórica al uso constituya un arte, Aristóteles mostrara su «sutileza» esgrimiendo otros argumentos a los que alude también Quintiliano, como la negación de una materia específica de la retórica (II 17,17), su admisión de opiniones falsas (II 17, 18), el hecho de que no posea un fin propio (II 17, 22), el recurso a medios ilícitos y su apelación a las pasiones (II 17, 26-7) o su tendencia a sostener tesis contrarias (II 17, 30); cf. Berti, *opus cit.*, pág. 87; Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 408).

[4] En realidad lo que dice Aristóteles *(Retórica* I 2, 1356a27 y sigs.) es que la retórica «se encubre bajo el aspecto de la política» y que es «una parte de la dialéctica» (1356a30). Para armonizar lo dicho en el *Grilo* con la posición defendida por el Estagirita en la *Retórica* donde afirma que la obra de la retórica es propia de un arte (I 1, 1354a11), algunos autores no descartan que en el *Grilo*, junto a los argumentos en contra, se hablara también en un tono positivo de los requisitos que debía satisfacer para

3 (Rose[3] 139; Ross, 3; Gigon, 137) Quintiliano, III 1, 13[5]

Muchos sucedieron a éstos[6], pero el discípulo más ilustre de Gorgias fue Isócrates. Aunque los autores no están de acuerdo entre ellos acerca del maestro de éste, nosotros, no obstante, creemos a Aristóteles.

4 (Rose[3], 140; Gigon, 128) Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Isócrates* 18, 6-23 (Usener)[7]

Mi antecesor Afareo, el cual fue hijo adoptivo de Isócrates, declara en su discurso contra Megáclides, relativo a la *Antídosis*, que su padre no hizo ningún escrito para los tribunales. No vaya nadie a suponer que desconozco esto, pero tampoco ignoro la afirmación de Aristóteles según la cual los libreros hacían circular muchísimas colecciones de los discursos judiciales de Isócrates[8]. Tengo conocimiento, efectivamente, de lo que han dicho esos varones, pero no creo a Aristóteles, porque su intención era menospreciar a este hombre, ni estoy de acuerdo con Afareo, porque éste, para defenderlo, hace un discurso especioso. Sin embargo, pienso que Cefisodoro[9] el Ateniense es garantía suficiente de la verdad, porque vivió con Isócrates, se convirtió en su discípulo más genuino e hizo una apología extraordinaria en favor de él en su escrito de réplica dirigido contra Aristóteles. Por ello, creo que Isócrates escribió algunos discursos para los tribunales, pero no muchos.

convertirse en *téchnē*, igual que Platón había hecho en el *Fedro* (cf. Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 414; Q. Racionero, *Aristóteles, Retórica*, B.C.G. 142, Madrid, 1990, pág. 24; Berti, *opus cit.*, pág. 94).

[5] Este fragmento fue insertado por Ross en el *Grilo*, sin duda, por la estrecha relación de éste con el *Gorgias*, ya que este diálogo de Platón está dedicado al famoso sofista, que era maestro de Isócrates, pero Rose lo incluyó en la *Technôn Synagōgḗ*. En ninguna de las referencias a Isócrates conservadas en el *Corpus* se mencionan los datos proporcionados en este fragmento y en el siguiente, de aquí que se hayan atribuido a una u otra obra. Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 378-379, los edita con el *Grilo*, pero clasificándolos como *Fragmenta Incertae Sedis*, mientras Gigon, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, pág. 392, los incluye entre los textos pertenecientes a la *Technôn Synagōgḗ*.

[6] Quintiliano se refiere a Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias y Trasímaco, mencionados por Cicerón *(Bruto* III 30) como los primeros maestros de retórica surgidos a raíz del desarrollo de la democracia en las ciudades griegas.

[7] Este texto no admitido por Ross entre los fragmentos del *Grilo*, debía de pertenecer a esta obra según la mayoría de los especialistas, ya que la maledicencia implícita en el testimonio de Aristóteles era más propia de un escrito polémico que de un tratado. Cf., en ese sentido, Bernays, *Die Dialoge...*, pág. 157, Solmsen, *Die Entwicklung...*, págs. 204-205, Laurenti, *opus cit.*, vol. I, pág. 418, pero otros autores como Rose *(Aristotelis... Fragmenta*, págs. 119-120), W. Jaeger *(Paideia*, México, 1971, pág. 840, n. 28) y Gigon *(locus cit.)*, lo ubican entre los fragmentos pertenecientes a la *Technôn Synagōgḗ*.

[8] Cicerón parece depender también del testimonio de Aristóteles (cf. *Bruto* XII 46 = Rose[3] 137) cuando afirma *(ibid* XII 48) que «Isócrates solía escribir discursos para que otros pudieran utilizarlos en los tribunales».

[9] De Cefisodoro sabemos que fue discípulo de Isócrates y que escribió una obra contra Aristóteles en cuatro libros. Es muy posible que Aristóteles haya criticado en el *Grilo* la retórica de Isócrates, considerándola inmoral y censurando su apelación a las pasiones como instrumento de persuasión (véase nota 3), y que, en consecuencia, Cefisodoro respondiera con esa obra en la que defendía a su maestro y atacaba al Estagirita (cf. Ateneo, III 122b). Según diversas fuentes (Cicerón, *Sobre el orador* III 35, 141, Quintiliano, *Inst. orat.* III 1, 14, etc.), que se remontan a Filodemo de Gádara *(Vol. Rhet.* II 50 Sudhaus), Aristóteles habría comenzado a impartir un curso sobre retórica en la Academia y, parodiando un verso de Eurípides, habría dicho que «era indigno callar y dejar hablar a Isócrates», con lo cual las primeras actividades docentes y literarias de Aristóteles habría que situarlas en el marco de la polémica con la escuela de Isócrates. Cf. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, págs. 389-391; Jaeger, *Paideia*, pág. 939 y Berti, *opus cit.*, pág. 102-103. Véase el texto de Eusebio, incluido como Testimonio 35.

SIMPOSIO (O SOBRE LA EMBRIAGUEZ)[10]

TESTIMONIOS

1 (Rose[3], T. 1; Ross, T. 1; Gigon, 51) Plutarco, *Mor. (Charlas de sobremesa* I) 612d-e (C. Hubert)

Olvidarse completamente de cuanto ha ocurrido en estado de embriaguez no concuerda con la capacidad de crear amistades que se le atribuye a la mesa ni con el testimonio

---

[10] En el catálogo de D. Laercio (V 22, núm. 10) figura una obra en un libro con el título de *Simposio,* pero otros autores, como Plutarco y Ateneo parecen referirse a los mismos contenidos tratados en ella denominándola *Sobre la embriaguez,* de manera que, salvo alguna excepción, la mayoría de los especialistas se inclina por la idea de que se trata de una única obra con dos títulos (Moraux, *opus cit.*, pág. 33, n. 33), a semejanza de muchos diálogos de Platón y del mismo Aristóteles. Bignone, *L'Aristotele Perduto,* vol. II, pág. 540-541, n. 1, aduce además en favor de la identidad de las dos obras el hecho de que Epicuro en su *Simposio* discutiera temas aristotélicos que se citan indistintamente con ambos títulos. Por otra parte, si Aristóteles en otros casos siguió en sus diálogos el modelo de determinadas obras platónicas y trató en ellos los temas y contenidos abordados en los correspondientes diálogos de Platón (como el alma en el *Eudemo* y la retórica en el *Grilo,* siguiendo la estela del *Fedón* y el *Gorgias* respectivamente), en este caso enfoca el *Simposio* de una forma distinta, dando preferencia a cuestiones históricas y científicas. Si en el *Simposio,* como parece desprenderse del Test. 3, intervenían como personajes Teofrasto, Aristóxeno y el mismo Aristóteles, es lógico que hubiese mayor homogeneidad en los temas tratados y en el planteamiento de éstos que lo que permitía la variedad de personajes presentes en el *Simposio* de Platón. Véase, en este sentido, Laurenti, *opus cit.*, vol. II, pág. 612.

de los filósofos más reputados. Entre ellos están Platón, Jenofonte, Aristóteles, Espeusipo, Epicuro, Pritánide, Jerónimo y Dión, el Académico, que han creído digno de cierta consideración acometer la tarea de registrar por escrito los discursos que se pronuncian mientras se bebe[11].

2 (ROSE^3, T. 2; ROSS, T. 2; GIGON, 52) MACROBIO, *Saturnales* VII 3, 23

Te aconsejo que en los banquetes... propongas cuestiones convivales o que las resuelvas tú mismo. Los antiguos no desdeñaron este género como si fuera una mera diversión hasta el punto de que tanto Aristóteles como Plutarco e incluso vuestro Apuleyo escribieron algunas cosas sobre ello.

3 (ROSE^3, 99; LAURENTI, 0; GIGON, 47) PLUTARCO, *Mor. (Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro)* 13, 1095E

¿Qué dices, Epicuro[12]? ¿Acaso no vas temprano al teatro para escuchar a citaristas y flautistas? ¿Es que cuando en el *Simposio* Teofrasto discuta sobre armonías y Aristóxeno

[11] La mayoría de los autores citados escribió simposios, como sabemos con seguridad en los casos de Jenofonte y Platón, cuyas obras han llegado hasta nosotros, y en los de Aristóteles y Epicuro, de las que hay abundantes referencias en los autores antiguos. Respecto a Dión, ATENEO (I 34b) alude a escritos suyos en los que hablaba de la afición de los egipcios a la bebida. Del *Simposio* de ESPEUSIPO no tenemos noticia alguna en la lista de sus obras en D. LAERCIO, pero éste menciona (III 2) un escrito *perideipnon* (banquete funeral) sobre Platón. A JERÓNIMO DE RODAS se le atribuye también una obra *Sobre la embriaguez* (frag. 27-28 WEHRLI).

[12] En este texto Plutarco critica a Epicuro el hecho de que éste apruebe los espectáculos musicales y las representaciones teatrales como legítimo disfrute del sabio y, en cambio, rechace la discusión de temas eruditos referentes a la música o a la poesía. Cf. EPICURO, frag. 9, 1 ARRIGHETTI *(Deperditorum Librorum Reliquiae,* Turín, 1973).

sobre sus modulaciones y Aristóteles[13] sobre Homero vas a taparte los oídos con las manos con enojo y desagrado?

FRAGMENTOS

1 (ROSE^3, 100; ROSS, 1; GIGON, 50) ATENEO, 178e-f

Homero, que es muy preciso en todo, ni siquiera se olvidó de una pequeñez como ésta, que es preciso cuidar de nuestro cuerpo y lavarnos antes de acudir al banquete. Ciertamente, respecto a Odiseo, dijo que antes del banquete con los feacios, «al punto el ama lo urgió a bañarse»[14] y, a propósito de los que acompañaban a Telémaco, dice que «se dirigieron a las bañeras bien pulidas y se lavaron»[15]. Pues, como dice Aristóteles, es inapropiado llegar al banquete con mucho sudor y lleno de polvo. Un hombre elegante, efecti-

[13] Este texto, que incluimos entre los testimonios del *Simposio,* correspondiente al frag. 99 de ROSE, no aparece en la edición de Ross, aunque sí en las de otros editores (cf. LAURENTI, *opus cit.*, vol. II, pág. 583 y GIANNANTONI, *Frammenti,* págs. 103-104). La cuestión es que los códices registran el término «Aristófanes» y no «Aristóteles», que es una enmienda propuesta por la mayoría de los editores del texto de Plutarco (Nauck, Rose, Pohlenz, Westman). Es improbable que el texto se refiera a Aristófanes, porque, en su intervención en el *Banquete* de PLATÓN, el famoso comediógrafo no trata de Homero, y tampoco puede referirse al gramático alejandrino del mismo nombre, nacido con toda probabilidad después de la muerte de Epicuro. Aristóteles se ocupó de Homero en su *Simposio,* como puede comprobarse por los frags. 1 y 2, de manera que las palabras de Plutarco *«en symposiōi»* deben hacer referencia a esta obra de Aristóteles, en la que no hay que descartar que figuraran como personajes Teofrasto y Aristóxeno. Véase en ese sentido, LAURENTI, *opus cit.*, vol. II, págs. 599-604.

[14] HOMERO, *Odisea* VIII 449.

[15] HOMERO, *Odisea* IV 48.

vamente, no debe estar sucio ni desaseado ni debe regocijarse en el fango, como dice Heráclito[16].

2a (Rose[3], 101; Ross, 2; Gigon, 48) Ateneo, 674e-675a.

⟨Safo⟩ exhorta a coronarse a los que celebran sacrificios, porque es más jovial y complace más a los dioses. Aristóteles en el *Simposio* dice que no ofrecemos a los dioses nada mutilado, sino cosas perfectas y enteras: lo completo es perfecto y coronarse significa una cierta plenitud. Homero dice que «los jóvenes colmaron[17] las cráteras de bebida» y que «un dios, en cambio, colma de hermosura sus palabras». Pues a los que no están dotados de un aspecto hermoso, dice Homero, los completa compensándolos con la capacidad de persuasión que otorga a sus palabras. Esto es, por tanto, lo que la corona parece que pretende realizar. Por ello, en el duelo hacemos lo contrario, ya que, por conmiseración con los difuntos, nos mutilamos nosotros mismos al trasquilarnos los cabellos y despojarnos de las coronas.

2b (Rose[3], 101; Ross, 2b; Gigon, 49) Escolio a Teócrito, III 21

«Arrancarme la corona...» se utilizaban coronas en los banquetes, dice Aristóteles, para aludir a la prosperidad y abundancia de alimentos; pues coronar es colmar, como ⟨viene a decir⟩ Homero ⟨cuando afirma que⟩ «los jóvenes colmaron las cráteras de bebida».

[16] Cf. Diels-Kranz, 22B13.

[17] En este verso de Homero, que aparece varias veces en su obra (*Ilíada* I 470; IX 175; *Odisea* III 339), se utiliza la misma palabra «coronar» *(epestépsanto)*, aunque en castellano haya que verter el término por «colmar», igual que en la siguiente cita procedente de *Odisea* VIII 170.

3a (Rose[3], 102; Ross, 3a; Gigon, 667) Ateneo, 40c-d

Seleuco dice que no era costumbre entre los antiguos servir vino en demasía ni ninguna otra exquisitez, a no ser que esto se hiciera en honor de los dioses. Por ello es por lo que se emplean nombres como «banquetes» *(thoínas)*, «festines» *(thalías)* y «borracheras» *(méthas)*, el primero de ellos porque suponían que el vino debía beberse por los dioses *(dià theoùs oinoûsthai)*, el segundo, porque se reunían y se congregaban en honor de los dioses *(theôn chárin hēlízonto)*. Pues esto es «el espléndido festín»[18]. Y «embriagarse» *(methúein)*, dice Aristóteles, por tomarse el vino después de los sacrificios a los dioses *(metà tò thúein)*[19].

3b (Rose[3], 102; Ross, 3b; Gigon, 677) Filón, *Sobre la plantación* (Wendland) 34, 141-144[20]

Lo que ha dicho el legislador sobre la embriaguez, lo veremos con más precisión en su momento: ahora examinaremos las opiniones de otros. Esta cuestión ha sido minuciosa y ampliamente investigada por muchos filósofos y se formula de la siguiente manera: ¿puede embriagarse el sabio?

[18] La expresión «*daîta tháleian*» aparece en Homero, *Odisea* III 420; *Ilíada* VII 475.

[19] La fuente de Ateneo en este fragmento es Seleuco, gramático alejandrino, contemporáneo de Tiberio, que atribuye a Aristóteles sólo una de estas tres etimologías, coincidiendo en su análisis con Filón, como puede comprobarse en el texto siguiente, aunque éste calla la fuente de la que depende.

[20] La inclusión de este texto de Filón entre los fragmentos pertenecientes al *Simposio* de Aristóteles, aunque figura como tal en las ediciones de Rose (102), Ross (3b) y Gigon (677), ha suscitado dudas dando lugar a que algún autor lo excluya de los fragmentos (J. Barnes, G. Lawrence, *Fragments*, en *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, 1985), pues Filón no menciona a Aristóteles, aunque los editores siguen pensando (cf. Laurenti, *I Frammenti*, vol. II, pág. 606, n. 15) que el pasaje de Filón «reproduce en algunos puntos el curso de la obra aristotélica».

«Embriagarse» se entiende, ciertamente, en dos sentidos, en primer lugar, significa lo mismo que «estar bebido» y, por otro lado, significa también «decir tonterías». De los que se han ocupado de este problema, algunos han dicho que el sabio no beberá en demasía vino puro y que tampoco dirá tonterías, (lo primero, porque es una falta, y lo segundo, porque es causa de falta, y tanto lo uno como lo otro es ajeno a quien se comporta rectamente).

35, 144. Otros han declarado que estar bebido es apropiado también para el hombre virtuoso, pero que decir tonterías es impropio de éste...

38, 154-155. A la bebida pura los antiguos la denominaban vino y también *méthy*[21]. Desde luego, este último término se emplea muy frecuentemente en la poesía, de manera que si los sinónimos se predican de una misma cosa, como 'vino' *(oînos)* y *méthy*, las palabras que se formen a partir de ellos, como 'estar bebido' *(oinoûsthai)* y 'estar embriagado' *(methýein)* no diferirán en nada más que en los sonidos correspondientes (una y otra significan beber vino en demasía y hay muchas razones por las que el hombre recto podría no rechazarlo). Pero si llega a estar bebido, también estará borracho, (sin quedar en peor estado a consecuencia de la embriaguez, sino en la misma situación experimentada por quien ha ingerido vino en una cantidad inferior)[22].

[21] *Oînos* y *méthy* son sinónimos, como ARISTÓTELES afirma en *Fís.*I 2, 185b9, donde los pone como ejemplos de cosas «cuya definición de la esencia es una y la misma». Como indica J. L. CALVO *(Aristóteles, Física*, Madrid, 1996, nota *ad loc.)*, *méthy* es un sinónimo absoluto para el vino, del que carecemos en castellano, y un arcaísmo reservado para el lenguaje poético.

[22] LAURENTI *(I Frammenti*, vol. II, págs. 616-617), que sigue en esto los estudios de H. von Arnim, cree que en estos pasajes Filón depende muy probablemente de algún escrito de *Cuestiones éticas* en el que se confrontarían posiciones estoicas y peripatéticas. Como es sabido, los estoicos

156. Queda formulada una primera demostración de que el sabio se habrá de embriagar, la segunda es la siguiente...

160-165. ¿Para qué he recordado estas cosas? Para mostrar que los hombres de hoy tampoco sirven el vino puro como lo hacían antiguamente... Nuestros antecesores comenzaban toda buena empresa con ritos sagrados porque pensaban que procediendo de esta forma habrían de culminarla con resultados más propicios, al haber hecho con anterioridad sus plegarias y sacrificios. E incluso si las circunstancias los impulsaban a actuar con urgencia, no obstante, aguardaban, en la creencia de que la rapidez no siempre es mejor que la calma. Pues la rapidez sin previsión es perjudicial y, en cambio, la calma es beneficiosa cuando va acompañada por una buena esperanza. Así pues, al saber que el disfrute y el uso del vino requiere sumo cuidado, no se saciaban ni servían en toda ocasión vino puro sino únicamente con moderación y en los momentos oportunos en los que fuese conveniente. Antes, hacían sus plegarias, ofrecían sus sacrificios y aplacaban a la divinidad, purificaban sus cuerpos y sus almas, el cuerpo con abluciones y el alma con la corriente de las leyes y una recta educación, y de esta forma, serenos y gozosos, tornaban a una forma de vida distendida. Y muchas veces no volvían a sus casas sino que permanecían en los santuarios donde habían celebrado sus sacrificios, para tenerlos presentes en la memoria y venerar el lugar sagrado de manera que pudieran celebrar su festividad como es debido sin incurrir en ninguna falta de palabra u

distinguían entre los dos verbos utilizados aquí como sinónimos, concediendo que el sabio pudiera practicar una forma *(oinoûsthai)* y no la otra *(methysthênai)* de embriagarse. A la vista del intento de conciliación entre el rigorismo estoico y la indulgencia peripatética, que hace ver la coincidencia entre las dos, Laurenti cree que la fuente podría ser Antíoco de Ascalón.

obra. De aquí dicen que deriva el término embriagarse *(methýein)*, porque era costumbre de nuestros antecesores beber vino después de los sacrificios *(metà tò thýein)*[23]. Así pues, ¿de quién podría ser más propia la forma mencionada de utilizar el vino puro sino de hombres sabios a los que se acomoda también realizar sacrificios antes de la embriaguez? En efecto, en cierto modo ninguna mala persona puede celebrar verdaderamente los ritos sagrados, aunque sacrifique un sinnúmero de bueyes todos los días, ya que tiene mancillada su mente, que es su ofrenda más necesaria, y quien está mancillado no es lícito que ponga sus manos sobre el altar. Éste es, pues, el segundo argumento que se ha formulado para la demostración de que la embriaguez no es ajena al sabio. El tercero depende de otra forma diferente, también verosímil, de entender la etimología, pues algunos afirman que la embriaguez *(méthē)* recibe esta denominación no sólo porque tiene lugar después de los sacrificios sino porque es causa de la relajación *(méthesis)*[24] del alma.

[23] Como ya hemos dicho, Filón repite aquí la etimología atribuida por Ateneo a Aristóteles en el texto anterior. El problema es si proceden también de Aristóteles el resto de consideraciones a que hace referencia todo el parágrafo, lo cual ha sido discutido por los editores. Laurenti ha aducido, en favor de su carácter peripatético, las semejanzas entre la descripción filoniana y la obra de TEOFRASTO, *Sobre la piedad*. Cf. *I Frammenti*, vol. II, págs. 617-619. BIGNONE, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, pág. 548, ya destacó la coincidencia en el espíritu religioso de la obra aristotélica, que relaciona la ebriedad con los ritos sacrificiales, con el *Sobre la Piedad* de Teofrasto.

[24] Respecto a esta tercera parte, el juicio de von Arnim se inclinó más bien por una procedencia estoica. Aunque el término *méthesis* no aparece en las obras del Estagirita, Laurenti *(opus cit.*, pág. 620) aboga, sin embargo, por el origen genuinamente aristotélico de esta tercera argumentación y nos recuerda textos *(Ét. Nic.* VIII 11, 1160a18 y sigs.) en los que Aristóteles hace referencia a asociaciones que tienen como finalidad la celebración de sacrificios, a pesar de que «surgen por placer» (1160a19).

Pero así como el razonamiento se relaja en los necios incurriendo en el fortalecimiento de un mayor número de faltas, en los juiciosos lo hace para disfrutar de reposo, contento y alegría. Pues cuando el sabio ha bebido se encuentra en un estado más agradable que cuando está sobrio, de manera que no erraríamos si afirmáramos que se embriagará.

3c (ROSE^3, 102; ROSS, 3c) PLUTARCO, *Mor. (Sobre la charlatanería)*, 503E-F

Pero ¿qué es lo más terrible? ¿El canto, la risa, la danza? Ninguna de estas cosas, sino «pronunciar palabras que es mejor no decir»[25]. Esto sí que es terrible y peligroso. Y el poeta, resolviendo quizás la cuestión investigada por los filósofos, ha establecido la diferencia que hay entre «estar bebido» y «la embriaguez», afirmando que estar bebido produce relajamiento mientras que decir tonterías es efecto de la embriaguez. Pues, como dicen los autores de proverbios, el borracho tiene en la lengua lo que el sobrio guarda en su corazón...

504B. También los filósofos, al definir la embriaguez, afirman que consiste en decir tonterías por haber bebido vino; en consecuencia beber no es vituperable si a la hora de beber somos capaces de guardar silencio. Pero decir insensateces convierte el estar bebido en embriaguez.

4a (ROSE^3, 103; ROSS, 4a; GIGON, 674) APOLONIO, *Historiae mirabiles* 25 (KELLER)

Aristóteles en *Sobre la embriaguez* afirma lo siguiente: Andrón el argivo, a pesar de que comía muchas cosas saladas y secas, pasó toda su vida sin tener sed ni beber. Además fue dos veces al templo de Amón, atravesando el de-

[25] HOMERO, *Odisea* XIV 466.

sierto, alimentándose de pan de cebada seco, pero no tomó bebida alguna.

4b (Rose[3], 103; Ross, 4b; Gigon, 668) Ateneo, I *(Epítome)* 44D

Aristóteles afirma en *Sobre la embriaguez* que algunos, a pesar de que tomaban alimentos salados, permanecían sin tener sed. Entre ellos estaba Arcónides el argivo[26]. Magón de Cartago atravesó tres veces el desierto alimentándose de pan de cebada seco y sin beber.

4c (Rose[3], 103; Ross, 4c; Gigon, 1004) Diógenes Laercio, IX 81

Andrón el argivo, como dice Aristóteles, recorrió el desierto de Libia sin beber.

4d (Rose[3], 103; Ross, 4d; Gigon, 954) Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I 84

Andrón el argivo permanecía sin tener sed hasta el punto de que recorría el desierto de Libia sin buscar bebida alguna.

5a (Rose[3], 104; Ross, 5a; Gigon, 675) Ateneo, 641d-e

Aristóteles en su obra *Sobre la embriaguez*, utiliza la expresión «segundas mesas» de manera semejante a nosotros, por estas razones: «Las golosinas *(trágēma)* deben ser consideradas tan enteramente diferentes de los alimentos como el resto de la comida de los dulces *(trōgalion)*. Ésta es la palabra que se utilizaba antiguamente entre los griegos, porque eran alimentos servidos como golosinas *(en tragḗmasi)*. Por ello, no se expresó incorrectamente, al parecer, el primero que dio a esto la denominación de «segunda mesa»; pues verdaderamente el que come golosinas[27] las toma, como añadido, a modo de postre, y las golosinas se sirven como una «segunda comida».

[26] De los cuatro testimonios recogidos en este fragmento, Apolonio, D. Laercio y Sexto Empírico coinciden en la mención de Andrón el argivo, que, por otra parte, nos es desconocido, mientras que Ateneo nombra a otros dos personajes atribuyendo a cada uno de ellos las noticias que Apolonio junta en uno solo: Arcónides, también de Argos, ingería alimentos salados sin tener sed y Magón comía alimentos secos y era capaz de atravesar el desierto también sin tener sed. A pesar de la dificultad de explicar la confusión entre estas noticias, es posible que Aristóteles mencionara diversos personajes. Cf. Laurenti, *I Frammenti*, vol. II, pág. 607, n. 21.

5b (Rose[3], 104; Ross, 5b; Gigon, 674) Ateneo, 641B

Aristóteles en su obra *Sobre la embriaguez* afirma que los antiguos denominaban a las golosinas *(tragḗmata)* dulces *(trōgália)*; constituían, en efecto, un manjar que se servía, como añadido, a modo de postre.

5c (Rose[3], 104; Ross, 5c; Gigon, 1017) Escolios a Aristófanes, *La paz* I 772

Dulces *(trōgália)* en lugar de golosinas *(tragḗmata)*: pues de esta forma era como llamaban los antiguos a las golosinas.

6 (Rose[3], 105; Ross, 6; Gigon, 53) Pseudo Juliano, *Epístolas*, 391b-c

El higo no es solamente agradable al paladar, sino que es aún mejor para la digestión[28]. Es tan útil para los hom-

[27] Respecto al término *tragḗmata* en Aristóteles, cf. *Ét. Nic.* X 5, 1175b12 y *Probl.* 930b12.

[28] Con esta cuestión, se abandonan los temas históricos de los primeros fragmentos y se entra en el examen de problemas científicos. De acuerdo con Ateneo (V 187B), Epicuro se había ocupado en su *Simposio* de las indigestiones. De ahí que se haya ubicado también en el *Simposio*

bres que, según dice Aristóteles, constituye un antídoto para todo veneno y es por esta razón y no por ninguna otra por lo que se sirve en la mesa antes de las comidas y después de ellas a modo de postre, como si pudiera anular todos los perjuicios de los alimentos mejor que cualquier otro antídoto sagrado. Ciertamente, el hecho de que el higo esté consagrado a los dioses y figure en el altar de todo sacrificio, además de ser mejor para la preparación del incienso que todo incensario, no es una idea mía particular, pues cualquiera que conozca su utilidad sabe que es lo que afirmaría una persona sabia e instruida en cuestiones sagradas.

7a (Rose^3, 106; Ross, 7a; Gigon, 671) Ateneo, 447A-B

Pero, como dice Aristóteles en *Sobre la embriaguez*, los que han tomado la bebida de cebada, que llaman cerveza, se caen de espaldas. Estas son sus palabras: «Pero aún hay otra particularidad en la bebida, elaborada a partir de cebada, conocida como cerveza. Pues los que se emborrachan con las demás bebidas embriagadoras se caen hacia todos los lados: a la izquierda, a la derecha, boca abajo y boca arriba, pero solo los que se emborrachan de cerveza se inclinan hacia atrás y caen de espaldas».

7b (Rose^3, 106; Ross, 7b; Gigon, 666) Ateneo, 34B.

Aristóteles dice que los que se emborrachan de vino caen de boca, pero los que han tomado la bebida de cebada echan la cabeza hacia atrás, puesto que el vino produce pesadez de cabeza, mientras que la bebida de cebada es soporífera.

de Aristóteles este testimonio de Juliano. Bignone, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, pág. 569, ha hecho ver la relación de la mayoría de los fragmentos del *Simposio* de Epicuro con la obra del Estagirita.

8 (Rose^3, 107; Ross, 8a; Gigon, 669) Ateneo, 429C-D

Aristóteles en *Sobre la embriaguez* dice: «Si se hierve el vino moderadamente, emborracha menos cuando se bebe». Efectivamente, al hervir, su fuerza se hace más débil. «Los más viejos, dice él, se emborrachan más rápidamente, debido a la escasez y la debilidad que tiene en ellos el calor natural. Los que son muy jóvenes se emborrachan también bastante pronto por la abundancia de lo caliente que se da en ellos, ya que son dominados fácilmente por el calor sobreañadido procedente del vino. Entre los animales irracionales, se emborrachan los cerdos cuando son cebados con cantidades ingentes de uvas prensadas, los cuervos y los perros cuando comen la planta llamada vinosa, y el mono y el elefante cuando beben vino. Ésta es la razón por la que en la caza de monos y cuervos emborrachan a los primeros con vino y a los otros con la planta vinosa[29]».

9a (Rose^3, 108; Ross, 9; Gigon, 1015) Plutarco, *Mor. (Charlas de sobremesa)* 650A

Floro[30] se sorprende de que Aristóteles, habiendo escrito en *Sobre la embriaguez* que los viejos son los que más se dejan vencer por la embriaguez y las mujeres las que menos, no hubiese explicado la causa de ello, porque no acostumbra a incurrir en tales omisiones.

[29] Sobre los efectos del vino, cf. *Acerca del sueño* 456b9 y sigs.; *Pol.* VII 17, 1336a8 y sig., *Invest. sobre los animales* VII 12, 588a6; sobre el hervor, clases y efectos, cf. *Meteor.* IV 2-3. Cf. Laurenti, vol. II, pág. 608, n. 28.

[30] Floro es un personaje que representa a la escuela peripatética en las obras de Plutarco. Sobre las características de este personaje, véase más adelante *Sobre la educación*, frag. 1.

9b (Gigon, 1015; Laurenti, 9b) Plutarco, *Mor. (Charlas de sobremesa)* 650b

También de ⟨lo que dice⟩ el mismo Aristóteles puede aprovecharse algo sobre este tema: pues los que beben todo seguido de una vez y sin respirar, que es lo que los antiguos llamaban «beber de un trago», según dice él, son quienes menos caen en la embriaguez, ya que el vino no permanece dentro de ellos, sino que se elimina rápidamente atravesando el cuerpo[31].

10 (Rose³, 109; Ross, 10; Gigon, 670) Ateneo, 429F

Aristóteles afirma que una mezcla de tres *cótilas* del vino conocido como samagoreo embriaga a más de cuarenta hombres[32].

11a (Rose³, 110; Ross, 11a; Gigon, 672) Ateneo, 464C-D

Aristóteles en *Sobre la embriaguez* dice que «las ollas llamadas rodiotas se utilizan en los banquetes por el placer que procuran y porque, si se calientan, hacen que el vino embriague menos. Se ponen en agua mirra, junco y otras plantas de esta naturaleza y se hierven, y cuando se vierte en

[31] En este fragmento, que Laurenti ubica entre los pertenecientes al *Simposio*, toma la palabra Sila intentando responder a la cuestión planteada por Floro en el pasaje anterior y refiere varios argumentos. La cuestión es si esta alusión a Aristóteles se refiere al *Simposio*, como es opinión de Laurenti *(opus cit.*, vol. II, pág. 626 y sig.) o a otro lugar (cf. *Problemas* III 21, 874a22-28), como creyó Rose *(Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863, pág. 119) que no lo incluyó como frag. de esta obra.

[32] La *cótila* es una medida de líquidos y sólidos que equivalía aproximadamente a un cuarto de litro. Respecto al vino samagoreo, no hay ninguna otra referencia a él en el corpus aristotélico ni en toda la literatura griega. Algunos, a juzgar por el nombre, han pensado que podría tratarse de un vino vendido en el mercado de Samos. Cf. Laurenti, *opus cit.*, vol. II, pág. 610, n. 34.

el vino, la bebida resultante embriaga en menor medida». Y en otra parte dice «las ollas rodiotas se hacen hirviendo a la vez mirra, junco, eneldo, azafrán, bálsamo, amomo y cinamomo; una vez que se ha vertido en el vino el resultado de todo esto, impide la embriaguez hasta el punto de que apacigua también los deseos sexuales atemperando los aires interiores[33]».

11b (Rose³, 111; Ross, 11b; Gigon, 673) Ateneo, 496F

También Aristóteles hace referencia a las ollas rodiotas en *Sobre la embriaguez*.

12 (Ross, 12; Gigon, 1016) Plutarco, *Mor. (Charlas de sobremesa)* 651B-652A

«Me gustaría saber de dónde nos ha venido a nosotros la idea de que el vino es frío». «Pero, ¿crees tú», dije yo, «que esto es lo que pensamos?» «¿De quién si no es este parecer?», dijo él. «Recuerdo», dije yo, «que sobre este problema he encontrado alguna teoría en Aristóteles no recientemente sino hace ya bastante tiempo»[34].

[33] Sobre la teoría aristotélica del *pneûma*, como instrumento fisiológico de la voluntad, a veces identificado con el calor o aliento vital, véase Düring, *Aristóteles*, págs. 531-535 y la obra de A. P. Boss, *The Soul and its Instrumental Body*, Leiden-Boston, 2003. Cf. *Repr. de los anim.* IV 3, 768b34-35.

[34] En los *Probl.* III 871a2, 871b32, 872a21, etc., Aristóteles establece que el vino es de naturaleza cálida y, en el frag. 8, habla igualmente del «calor sobreañadido del vino». Epicuro polemizó contra esta tesis de Aristóteles sosteniendo que el vino no es en sí mismo ni frío ni caliente (cf. Bignone, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, pág. 565), pero no hay que descartar que en el *Simposio* discutiera también sobre la frialdad del vino, de acuerdo con la opinión de otros, o que examinara el carácter menos cálido de otros vinos (cf. Laurenti, *opus cit.*, vol. II, págs. 631-632).

SOFISTA[35]

1a (Rose[3], 65; Ross, 1; Gigon, 39, 1) Diógenes Laercio, VIII 57

Aristóteles en el *Sofista* dice que Empédocles fue el primero que inventó la retórica y Zenón la dialéctica[36].

---

[35] El *Sofista* es una obra en un libro que aparece tanto en el catálogo de D. Laercio (V 22, núm. 7) y en el de Hesiquio (núm. 8, Rose) como en el de Ptolomeo el Garib (Rose, *Aristotelis... Fragmenta,* pág. 19). En este caso la coincidencia en el título con la obra homónima de Platón se extiende también a los contenidos de ambas, ya que, igual que en el diálogo de Platón (cf. 253c-d), la dialéctica parece haber sido uno de los temas importantes tratados en ella por el Estagirita (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 184, n. 201; Chroust, *Aristotle.* vol. I, pág. 25, se inclina por una datación cercana a los años 364-361 a. C., en los que se escribió probablemente el *Sofista).*

[36] Dadas las diversas acepciones del término 'dialéctica', no está claro en qué sentido atribuye Aristóteles a Zenón el origen de ésta. La mención de la retórica y la presencia de la sofística en la figura de Protágoras a la que se refiere el frag. 3 nos hace pensar que Aristóteles, al igual que en otras obras (cf., p. ej., *Metafísica* IV 2, 1004b17 y sigs.; *Retórica* I 1, 1355b8 y sigs.; *Refutaciones Sofísticas* 183a39 y sigs.), trataba en el *Sofista* de las relaciones entre dialéctica, retórica y sofística. A la vista de los testimonios, E. Berti («Zenone di Elea Inventore della Dialectica?», *La Parola del Passato,* 43 [1988], 19-41, pág. 24), concluye que Aristóteles atribuyó a Zenón el origen de la dialéctica en un sentido del vocablo muy

1b (ROSE[3], 65; ROSS, 1; GIGON, 39, 2) DIÓGENES LAERCIO, IX 25

Dice Aristóteles que Zenón fue el inventor de la dialéctica, igual que Empédocles lo fue de la retórica[37].

1c (ROSE[3], 65; ROSS, 1; GIGON, 39, 3) SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VII 6-7

Aristóteles dice que Empédocles fue el primero que inició la retórica... Parménides no parece que fuese inexperto en la dialéctica, puesto que Aristóteles, a su vez, supuso que Zenón, compañero de aquél, fue el fundador de la dialéctica.

2 (ROSE[3], 66; ROSS, 2; GIGON, 865) DIÓGENES LAERCIO, VIII 63

También Aristóteles dice que Empédocles fue un hombre independiente y enemigo de ejercer cargo alguno, ya que rehusó la realeza que le había sido ofrecida, según afirma Janto en su obra sobre él, evidentemente por preferir una vida más austera.

semejante al suyo, como arte de argumentar por medio de preguntas y respuestas, a favor o en contra de una determinada tesis, intentando la refutación del adversario por medio de una contradicción.

[37] Algunos han pensado que atribuir a Empédocles el origen de la retórica entra en contradicción con lo dicho por Aristóteles en otros lugares (véase Testimonio 17 y ROSE[3], frag. 136), en los que menciona, en ese sentido, a Córax y Tisias, que eran contemporáneos de Empédocles y también oriundos de Sicilia. En opinión de LAURENTI *(I Frammenti,* vol. I, pág. 501), no hay contradicción, porque aquéllos eran para Aristóteles meros sistematizadores de preceptos y reglas retóricas en el ámbito restringido de los discursos judiciales, mientras que Empédocles, que unía su condición de poeta a la de filósofo, habría reflexionado sobre los problemas de la lengua en general.

3 (ROSE[3], 67; ROSS, 3; GIGON, 867) DIÓGENES LAERCIO, IX 54

El primer libro suyo (de Protágoras) que leyó en público fue su obra *Sobre los Dioses,* cuyo comienzo hemos mencionado más arriba; lo leyó públicamente en Atenas, en casa de Eurípides, o, según dicen algunos, en la de Megáclides, otros dicen que fue en el Liceo y que su discípulo Arcágoras, el hijo de Teódoto, le prestó su voz. Lo acusó Pitodoro, el hijo de Policelo, uno de los Cuatrocientos, pero Aristóteles dice que fue Evatlo.

EUDEMO O SOBRE EL ALMA

INTRODUCCIÓN

El *Eudemo* o *Sobre el Alma* aparece con este último título tanto en el catálogo de D. Laercio (V 22, núm. 13) como en el de Hesiquio (núm. 13). Su carácter dialogal no está atestiguado solamente, como en los demás casos, por testimonios indirectos o por su inclusión en la parte de los catálogos dedicada a los diálogos, ya que en un texto de Plutarco (frag. 6) se ha conservado una cita literal de la obra en forma de preguntas y respuestas, al modo de los diálogos platónicos. La posibilidad de establecer con gran verosimilitud la fecha (año 354 ó 353 a. C.) de la muerte de Eudemo permite datar su composición en torno a ese tiempo o muy poco después. Por tanto, es uno de los pocos casos en que podemos decir con seguridad que se trata de uno de los diálogos de juventud, escrito por Aristóteles, cuando éste contaba unos treinta años de edad y pertenecía aún a la Academia. En esta ocasión, al menos, no estamos ante uno de esos elementos de la *fable convenue* a la que se refiere Düring, cuando rechaza que los diálogos sean obras tempranas en las que Aristóteles profesó una filosofía diversa de la que conocemos por sus escritos conservados[38]. El *Eudemo* era, por otra parte, junto con el *Protréptico* y el *Sobre la Filosofía*, una de

[38] Cf. DÜRING, *Aristóteles*, pág. 860.

las obras del Estagirita más conocidas en la Antigüedad, que sobrevivió hasta la época bizantina [39].

Eudemo de Chipre, que da nombre a la obra, era, según indican los testimonios (frags. 1a y b), un amigo de Aristóteles, probablemente condiscípulo suyo en la Academia, que se vio envuelto en los sucesos de Siracusa. El hecho de que este diálogo se escribiera con ocasión de su muerte indica para muchos autores que se trata de un escrito perteneciente al género de la *consolatio*, lo cual explicaría no pocas características de la obra, como su ascetismo y su pesimismo en la concepción de la vida terrena o su insistencia en la inmortalidad y la felicidad del alma después de la muerte. Algunos especialistas [40] han encontrado en este carácter consolatorio de la obra la razón de su aparente divergencia con los tratados conservados del Estagirita, mientras que otros autores han subrayado, por el contrario, el alcance de tales divergencias en la metafísica y la psicología de Aristóteles.

Limitándonos sólo a estos dos aspectos, hemos de resaltar que el *Eudemo* proporcionó a Jaeger seguramente el mejor argumento textual a favor de su tesis de que hubo un periodo platónico en la evolución de Aristóteles, en el que éste sostuvo la teoría de las formas y la concepción del conocimiento como reminiscencia [41]. A juicio de Jaeger, aunque las palabras empleadas por Proclo (frag. 5) no garantizaran la presencia de las formas en el *Eudemo*, la doctrina de la preexistencia del alma y de la reminiscencia bastarían

[39] Cf., en este sentido, BERNAYS, *Die Dialoge...*, pág. 21 y MORAUX, *Les Listes Anciennes...*, pág. 35.

[40] Cf., por ej., BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 354, 359, 372, y CHROUST, *Aristotle*, vol. II, pág. 46. En contra, véase, por ej., DÜRING, *Aristóteles*, pág. 864.

[41] Cf. JAEGER, *Aristóteles*, págs. 66-67. La lista de los que en un principio aceptaron la tesis de Jaeger es muy amplia: en ella figuraban autores como E. Bignone, A. Mansion, P. Wilpert, P. Moraux o F. Nuyens, y no se ha descartado en tiempos más recientes (cf., por ej., GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI, pág. 81 y sigs. y T. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles y el Aristotelismo*, pág. 8).

por sí solas para hacerlas necesarias [42]. Sin embargo, otros autores se han opuesto vigorosamente a la tesis de Jaeger esgrimiendo argumentos de peso, con lo que se pone de manifiesto que estamos ante testimonios textuales insuficientes para decidir definitivamente la cuestión [43].

En la psicología del *Eudemo* Jaeger sostuvo que la discrepancia fundamental con el Aristóteles de la madurez consistía en que aquí se concebía el alma como una forma sustancial en sí y no meramente como forma o entelequia del cuerpo, que es la perspectiva adoptada posteriormente en su tratado *Acerca del Alma*. Además, la permanencia, después de la muerte, de los recuerdos que el alma tiene de sus experiencias en esta vida significaba para Jaeger que en el diálogo se defendía la inmortalidad del alma entera y no sólo la supervivencia del intelecto. Aristóteles en el *Eudemo* se opone, igual que Platón en el *Fedón*, a la teoría que desubstancia el alma

[42] Cf. *Aristóteles*, pág. 67. A juzgar por lo dicho en ese fragmento parece clara la preexistencia, si bien no la reminiscencia, que, a primera vista, es negada, como nos recuerda BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 361 (cf. también DÜRING, *Aristóteles*, pág. 863 y BOSS, *The Soul and its Instrumental Body*, pág. 246), aunque también Platón, en el contexto de la reminiscencia, había hablado del olvido experimentado por el alma en su encarnación terrena (cf., en este sentido, GUTHRIE, *opus cit.*, vol. VI, pág. 82).

[43] Por citar sólo tres casos, a la tesis de Jaeger, se opuso, en primer lugar, Düring, para quien Aristóteles «adoptó desde un principio una posición contraria» a la teoría de las ideas *(opus cit.*, págs. 84-85) y sostuvo en lo esencial la misma filosofía en los diálogos y en los tratados (pág. 862). G. E. L. OWEN («The Platonism of Aristotle», *Logic, Science and Dialectic*, Cornell, N. York, 1986, 200-220) criticó la tesis de Jaeger, porque éste había aceptado que Aristóteles (cf. *Aristóteles*, pág. 60) era «independiente de Platón en la esfera de la lógica y la metodología», aunque no en su metafísica. OWEN argumentó *(opus cit.*, pág. 204) que el análisis categorial implícito en el *Eudemo* era incompatible con las formas platónicas. Por último Berti defendió la existencia en el *Eudemo* de un platonismo sin las formas, a las que veía imposible aceptar en los términos del *Fedón*, después de los cambios experimentados en esta teoría por obra del mismo Platón en los años transcurridos desde la composición de esta obra (cf. BERTI, *opus cit.*, pág. 362).

concibiéndola como una harmonía de elementos corporales. Pero a la hora de juzgar el platonismo del Eudemo, no hay que olvidar que el Estagirita en el *De anima* critica también esta teoría asumiendo la sustancialidad del alma y que este carácter es compatible con su condición de forma o acto de un cuerpo que en potencia tiene vida. De ahí que algunos autores hayan podido defender la continuidad entre ambas obras, al negar que la sustancialidad, la inmaterialidad y la inmortalidad estén excluidas del tratado aristotélico posterior[44].

Pero en el *Eudemo*, según las noticias de Proclo, Aristóteles afirmaba además que la unión con el cuerpo era contraria a su naturaleza y defendía la pervivencia de los recuerdos después de la muerte, en evidente contradicción con lo que dirá en su tratado *Acerca del Alma*. Algunos autores han minusvalorado tales divergencias atribuyéndolas a las características literarias propias de un diálogo, al género consolatorio al que pertenece la obra o a que Aristóteles no pudo abordar en ese contexto las diferencias entre alma e intelecto, que le hubieran permitido hacer más precisiones en el tema de la inmortalidad[45]. Sin embargo, a nuestro juicio, el hecho de que aceptara en el *Eudemo* la preexistencia del alma y la pervivencia, después de la muerte, de las experiencias que el alma tuvo en este mundo deja suficiente espacio para la existencia de notables divergencias en la psicología e incluso en la metafísica del *Eudemo* respecto a su pensamiento filosófico de la madurez.

[44] Cf. Berti, *opus cit.*, pág. 367; Düring, *opus cit.*, pág. 863.

[45] Estas tres posibilidades han sido defendidas respectivamente por O. Gigon, «Prolegomena to an edition of the *Eudemus*», en I. Düring, G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Goteborg, 1960, págs. 19-33, esp. 23; A. H. Chroust, «*Eudemus* or *On the Soul*» y «The Psychology in Aristotle's *Eudemus* or *On the Soul*», incluidos en *Aristotle*, vol. II, págs. 43-54, 55-70, esp. 53-5 y D. A. Rees, «Theories of the Soul in the early Aristotle», en *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, págs. 191-200, esp. 194.

FRAGMENTOS

1a (Rose^3, 37; Ross, 1; Gigon, 56) Cicerón, *Sobre la adivinación* I 25, 53

¿Qué? ¿Acaso se equivoca Aristóteles, hombre de inteligencia singular y casi divina, o será que desea que otros se equivoquen, cuando escribe ⟨lo que le aconteció⟩ a su amigo Eudemo de Chipre? Éste, que estaba haciendo un viaje a Macedonia, llegó a Feras, una ciudad de Tesalia, entonces insigne, pero que estaba sujeta al gobierno cruel del tirano Alejandro. En esta localidad cayó Eudemo tan gravemente enfermo que todos los médicos temieron por su vida. En un sueño se le apareció un joven de aspecto distinguido y le dijo que se restablecería en breve y que el tirano Alejandro moriría a los pocos días, pero que el propio Eudemo volvería a su patria transcurridos cinco años. Y efectivamente, escribe Aristóteles, las primeras ⟨predicciones⟩ se cumplieron inmediatamente, pues Eudemo se restableció y el tirano fue asesinado por los hermanos de su mujer[46]. Sin embargo, al

[46] Como el tirano Alejandro (cf. por ej., Jenofonte, *Helénicas* VI 4, 35-36) murió en el año 359 a. C., la muerte de Eudemo, de acuerdo con las noticias de Cicerón, debe situarse en el 354 (según W. Spoerri entre julio y septiembre del 353, *Prosopographica*, *Museum Helveticum* 21 [1966], 44-57). Esto coincide, por otra parte, con las fechas más probables establecidas por los especialistas para los sucesos de Siracusa. Dión el discípulo de Platón, desterrado por Dionisio II, dirigió una expedición contra éste, con ayuda probablemente de sus amigos de la Academia (cf. Platón, *Carta VII*, 350c), en el año 357, en la que participó Eudemo, pero Dión fue asesinado en el 354 por el ateniense Calipo, que también formaba parte de la expedición. En esa época (354-353 a. C.) tuvieron lugar enfrentamientos entre los partidarios de Calipo y Dión en los que pudo haber muerto Eudemo. Si pasó algún tiempo hasta que tales noticias llegaron a Atenas, la fecha de composición del diálogo, o al menos su *terminus post*

terminar el quinto año, cuando albergaba la esperanza de volver a Chipre desde Sicilia, a juzgar por lo que había soñado, murió combatiendo en Siracusa. De esta forma, aquel sueño se interpretó en el sentido de que el alma de Eudemo había abandonado su cuerpo y había vuelto a su patria.

1b (ROSE^3, 37; ROSS, 1; GIGON, 57) PLUTARCO, *Dión* 22, 3

Colaboraron con él (Dión) muchos políticos y, entre los filósofos, Eudemo de Chipre, para quien Aristóteles compuso su diálogo *Sobre el Alma* cuando murió, y Timónides de Léucade.

2 (ROSE^3, 38; ROSS, 2; GIGON, 58) TEMISTIO, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 106, 29-107, 5

Prácticamente la mayoría de los argumentos que (Platón) formuló sobre la inmortalidad del alma y los de más peso están referidos al intelecto, como el que parte del auto-movimiento, pues ya se mostró que sólo el intelecto es auto-moviente, si entendemos «movimiento», en lugar de «actividad». Esto es así tanto en el argumento que supone que los conocimientos son recuerdos como en el de la semejanza con dios. De los demás, los que parecen más dignos de crédito también podrían referirse sin dificultad alguna al intelecto, igual que ocurre con los argumentos elaborados por el mismo Aristóteles en el *Eudemo*. A partir de estas consideraciones es evidente que también Platón sostiene que sólo el intelecto es inmortal[47].

quem, se sitúa en un momento cercano al año 353 ó 352 (cf. CHROUST, *Aristotle*, vol. II, págs. 44-45).

[47] Este paralelismo establecido por Temistio vendría a apoyar la idea de que Aristóteles en el *Eudemo* defendió solamente la inmortalidad del intelecto y no la del alma en su totalidad (cf. BERTI, *opus cit.*, pág. 358), pero de acuerdo con JAEGER *(opus cit.*, pág. 65-5), aunque los argumentos

3 (ROSE^3, 39; ROSS, 3; GIGON, T. 16, 5) ELÍAS, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 114, 25-28

Aristóteles establece la inmortalidad del alma en sus obras acroamáticas y lo hace con argumentos necesarios, pero en sus diálogos la establece, verosímilmente, con argumentos plausibles. Efectivamente, en sus libros acroamáticos *Acerca del Alma* dice que el alma es incorruptible[48]...

114, 32-115, 3. Ahora bien, en sus diálogos dice que el alma es inmortal, puesto que todos los hombres de modo espontáneo hacemos libaciones por los difuntos y juramos por ellos, pero nadie hace jamás libaciones por algo que no existe en absoluto ni jura por ello[49]...

115, 11-12. Aristóteles parece proclamar la inmortalidad del alma mayormente en sus diálogos[50].

del *Fedón* se basan fundamentalmente en el intelecto, a la vista de los mitos sobre el destino del alma en el más allá, Platón sostuvo la supervivencia del alma entera, por lo que, a su juicio, Aristóteles en esta obra habría seguido al *Fedón* también en este punto.

[48] Cf. *Acerca del Alma* I 4, 408b18 sigs.

[49] Como desconocemos el contexto en el que se expresaban estas opiniones en el *Eudemo*, no puede descartarse que algunas afirmaciones, como ésta, reflejen no el punto de vista del propio Aristóteles sino el de algún personaje que interviniera en el diálogo o que se limitara a exponer «opiniones y motivos populares», como ha sostenido DÜRING *(Aristóteles*, págs. 860-864; sobre el presente texto, véase también su *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 438).

[50] Elías, independientemente de que haya tenido acceso directamente al *Eudemo*, lo cual ha sido negado por algunos autores, defiende la coincidencia entre los tratados esotéricos y los diálogos, al menos en lo relativo a la doctrina de la inmortalidad del alma, pero nos informa del distinto parecer de Alejandro de Afrodisias, que establecía un contraste entre ambas clases de obras. Véase Testimonio 45. Para JAEGER *(opus cit.*, pág. 44-45) esto constituye una evidencia de la evolución que experimentó el pensamiento aristotélico. Sin embargo, otros autores (por ej., BERTI, *opus cit.*, págs. 418-419) creen que la contradicción existía solo en la opinión del

4 (Rose[3], 40; Ross, 4; Gigon, 66) Proclo, *Com. del «Timeo» de Platón* 338c

Platón conectó el alma al cuerpo directamente, soslayando todos los problemas sobre el descenso del alma[51]... (338d). Pero en esta obra no expondrá los terrores que el alma ha de afrontar después de su partida...[52], porque diré que se atiene a lo que es adecuado al propósito del diálogo y se hace cargo sólo de los aspectos físicos de la teoría del alma, exponiendo su comunidad con el cuerpo. De la misma manera, Aristóteles, imitándolo en su tratado *Acerca del Alma*, cuando se ocupa de ella desde un punto de vista físico, no hizo referencia ni al descenso ni a los destinos del alma, mientras que en los diálogos trató de estas cuestiones separadamente y expuso el tema anteriormente mencionado[53].

propio Alejandro, que, según Elías *(Com. de las «Cat.»* 115, 10), atribuía a Aristóteles la tesis de que también «es corruptible el alma racional».

[51] Proclo hace referencia aquí a toda una serie de temas que aparecen «en el mito de la *República*» (617d-621b), relativos a la elección que hace el alma de su vida futura, cuando tiene que volver a encarnarse, por eso menciona «los lotes», «las vidas», «las elecciones», «la llanura del olvido», «la bebida» que han de tomar las almas para olvidar su pasado, etc. y todos los elementos propios de la geografía mítica de Platón.

[52] Proclo se refiere una vez más a las representaciones escatológicas de los mitos platónicos, ausentes en el *Timeo*, en las que aparecen imágenes terroríficas relativas al destino del alma en el más allá: «el Tártaro», «los démones salvajes y de aspecto ígneo», «las espinas» sobre las que se desgarran los injustos, «la abertura» temible de las regiones infernales, etc. Véase también *Gorgias* 523e-524a; *Fedón* 111d-112a.

[53] Este paralelismo entre Platón y Aristóteles, establecido por Proclo, confirma la existencia de diferencias entre los diálogos y los tratados, que algunos han achacado al género consolatorio del *Eudemo* y otros a una diferencia de carácter doctrinal atribuible a la evolución del pensamiento aristotélico. Boss se apoya en este fragmento, aparte de otras razones, para sostener que, a semejanza de Platón, Aristóteles en sus diálogos adoptaba «una perspectiva trascendente y mítica más allá del mundo de la experiencia humana» *(Teologia Cosmica...*, pág. 203). Para Boss la presencia de

5 (Rose[3], 41; Ross, 5; Gigon, 923) Proclo, *Com. de la «República» de Platón* II 349, 13-26 (W. Kroll)

El genial Aristóteles menciona también la causa por la que el alma, al llegar aquí procedente del más allá, olvida las visiones contempladas en aquel lugar[54], mientras que cuando se marcha de aquí recuerda allá sus experiencias de este mundo. Y no hay más remedio que admitir su argumento, pues dice, efectivamente, que, al recorrer el camino que va de la salud a la enfermedad, a algunos les sobreviene el olvido y pierden memoria incluso de las letras que habían aprendido, pero que, al pasar de la enfermedad a la salud, nunca le ocurre esto a nadie. Y ⟨afirma igualmente⟩ que, para las almas, la vida sin el cuerpo, al estar en concordancia con la naturaleza, se asemeja a la salud, mientras que su vida en los cuerpos, al ser contraria a la naturaleza, se asemeja a la enfermedad. Pues allí las almas viven de acuerdo con la

los mitos en los diálogos de Aristóteles representa «un elemento estructural» de estas obras que demuestra la coexistencia de dos niveles o dos clases de discurso en la obra del Estagirita, uno de carácter trascendente adoptado en los diálogos y otro meramente racionalista, característico de los tratados.

[54] Para Jaeger *(opus cit.*, pág. 67) y Guthrie *(Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI, pág. 81), «las visiones contempladas en aquel lugar» *(tà ekeî theámata)* son las formas del *Fedón*, que esta última obra vincula (cf. 76d-e) con «igual necesidad» a la doctrina de la reminiscencia y la preexistencia del alma. Para Düring *(opus cit.*, pág. 860, n. 12), esta expresión podría ser un añadido del mismo Proclo. Aunque tales términos no garantizaran la presencia de las formas en el *Eudemo*, Jaeger sostuvo que «la adopción de la preexistencia y la reminiscencia sería bastante por sí para hacerlas necesarias» *(locus cit.)*. Sin embargo, se han hecho otras propuestas para interpretar esta expresión al margen de la teoría platónica de las formas. Owen («The Platonism of Aristotle», pág. 205) creyó que podía tratarse de «la Estigia y el Leteo y la parafernalia convencional del mundo de ultratumba» y Berti *(opus cit.*, págs. 361-362) piensa que podía tener el mismo significado que en el *Acerca del Cielo* (276b3, 279a18) donde *takeî* se refiere al «dios trascendente, supremo e inmutable».

naturaleza, pero aquí en oposición a ella. Por tanto, resulta verosímil que las que vienen del otro mundo se olviden de las cosas del más allá y que, en cambio, las que proceden de aquí sigan recordando las cosas de este mundo al llegar al otro.

6 (ROSE[3], 44; ROSS, 6; GIGON, 65) PLUTARCO, *Mor. (Consolación a Apolonio)*, 115b-e[55]

Efectivamente, muchos hombres sabios, como dice Crántor, no sólo ahora sino en el pasado se han lamentado de la condición humana, considerando que la vida es un castigo y que el nacimiento del hombre es, por principio, la mayor desgracia. Esto, dice Aristóteles, fue lo que Sileno le reveló a Midas al ser capturado por éste. Pero es mejor citar las propias palabras del filósofo, que dice lo siguiente en su obra titulada *Eudemo o Sobre el alma*[56]: «Por esta razón,

[55] Este fragmento, con su visión pesimista de la vida, junto al frag. 1 que interpreta la muerte como un retorno del alma a su verdadera patria, ha sido aducido por algunos especialistas como un argumento fundamental para la interpretación del *Eudemo* como un diálogo que encajaría dentro del género de la *consolatio mortis*. Otros, sin embargo, se han tomado en serio la concepción de la vida terrena como castigo y han visto en esta doctrina atribuida a «hombres sabios»una clara referencia al orfismo, presente también en el *Fedón*. Véase BOSS, *The Soul and its Instrumental Body*, págs. 249 y 333 sigs., que defiende la relación de Aristóteles con el orfismo, en contra del juicio terminante expresado por W. K. C. GUTHRIE en *Orfeo y la Religión Griega*, Buenos Aires, 1966, págs. 246 y sigs.

[56] Como no poseemos el contexto en el que se inscriben estas palabras, desconocemos quiénes son los interlocutores. GIGON («Prolegomena to an edition of the *Eudemus*», pág. 26) sugirió que, a juzgar por la invocación, debía tratarse de un mito en el que un hombre se encontraba con un ser divino a quien refería lo que piensan los hombres sobre la vida en el más allá. Otros han propuesto que pudiera tratarse del rey Filipo de Macedonia (K. GAISER, «Ein Gespräch mit König Philipp: zum *Eudemos* Aristoteles», J. WIESNER (ed.), *Aristoteles' Werk und Wirkung (P. Moraux gewidmet)*, Berlín, 1985, págs. 457-484, esp. 463) dialogando con el mismo Eudemo.

más poderoso y más dichoso de todos, además de creer que los difuntos son dichosos y felices, consideramos que no es piadoso decir ninguna falsedad de ellos ni blasfemar, puesto que se han convertido ya en seres mejores y superiores. Estas viejas y antiguas creencias han estado vigentes entre nosotros tanto tiempo que nadie conoce en absoluto su origen ni quién las estableció, sino que hemos creído en ellas siempre desde tiempos inmemoriales. Además de ello, ya ves lo que está en boca de los hombres y se viene repitiendo desde hace muchos años. '¿A qué te refieres?', dijo él. Y aquél le respondió: 'Que no haber nacido es lo mejor de todo y que haber muerto es mejor que vivir'. Tal es el testimonio que ha sido transmitido de manera sobrenatural a muchas personas. Esto fue, sin duda, lo que le ocurrió al famoso Midas, que, según cuentan, capturó a Sileno y, después de haberlo apresado, lo interrogó con insistencia preguntándole qué es lo mejor para los hombres y qué es lo más elegible de todas las cosas, pero éste al principio no quería decir nada y permanecía en un silencio imperturbable. Cuando por fin, recurriendo a todo tipo de recursos, Midas consiguió a duras penas que se dirigiera a él, Sileno se vio obligado a decirle así: «¿Semilla efímera de penoso espíritu y suerte desgraciada, por qué me obligáis a decir lo que para vosotros es mejor no saber? Pues la vida menos dolorosa es la que se vive en la ignorancia de los propios males. A los hombres les está completamente vedado alcanzar el mayor bien o participar en la naturaleza de lo mejor, pues lo mejor para todos los hombres y mujeres es no haber nacido[57] y, después de esto,

[57] A juicio de JAEGER *(opus cit.*, pág. 63), estas palabras, «no haber nacido» (*tò mḕ genésthai)*, revelan la fidelidad de la metafísica aristotélica del *Eudemo* al pensamiento platónico, donde el mundo de la generación es todo lo contrario de los valores que pertenecen al «puro Ser del mundo de las Ideas». Para BERTI *(opus cit.*, pág. 356), estaríamos en tal caso ante el

en segundo lugar, viene aquello que en verdad es lo primero entre las cosas que están al alcance de los hombres: una vez nacidos, morir tan pronto como sea posible». Así pues, es evidente que con ello vino a afirmar que la existencia en la muerte es mejor que la que tenemos en vida.

7a (ROSE[3], 45a; ROSS, 7a; GIGON, 59) J. FILÓPONO, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 141, 22

Aristóteles ha censurado por igual a todos los que hablaron sobre el alma, porque no trataron nada del cuerpo que había de recibirla...

141, 30-142, 6. Así pues, haciendo estas afirmaciones y en plena congruencia con ellas, enlaza con su doctrina sobre el alma. Algunos, al haber observado que no depende del azar que un cuerpo participe del alma, sino que requiere una composición determinada, de la misma manera que no se produce la armonía a partir de un estado fortuito de las cuerdas, pues se requiere una determinada tensión, creyeron que el alma es también una armonía del cuerpo y que las diversas especies de alma se corresponden con las diversas armonías del cuerpo. Pues bien, Aristóteles expone y refuta esta doctrina. Por el momento, en esta obra *(Acerca del alma)*, se limita a mencionarla, pero poco después expone también los argumentos a través de los cuales aquéllos se han visto inducidos a defenderla. Aristóteles ya había criticado esta doctrina en otra obra, me refiero al diálogo *Eudemo*, y antes de él Platón en el *Fedón* se sirvió de cinco argumentos para oponerse a ella...

---

curioso fenómeno de un Aristóteles adherido a una filosofía defendida por Platón muchos años antes, sin tener en cuenta su revalorización del mundo sensible. A nuestro juicio, sin embargo, la nueva actitud platónica ante el mundo no es incompatible con la perspectiva trascendente a la que Platón seguirá siendo fiel hasta el final de su vida.

144, 21-145, 9. Así pues, éstos son los cinco argumentos esgrimidos por Platón[58].... El mismo Aristóteles, como ya he dicho, en el diálogo *Eudemo* ha empleado dos de estos argumentos. En el primero de ellos dice así: «Hay algo contrario a la armonía, que es la desarmonía, pero no hay nada contrario al alma, por tanto, el alma no es una armonía[59]». Alguien podría contestar a esto que no hay un contrario en sentido estricto de la armonía, sino más bien una privación indefinida, y que también el alma, en tanto que ésta es una cierta forma, tiene un opuesto de carácter indefinido, y de la misma manera que decimos allí que una determinada des-

---

[58] Los cinco argumentos a los que se refiere Filópono son los siguientes: el primero se fundamenta en la anamnesis, que muestra que el alma no es posterior, como la armonía, a los elementos de los que está compuesta sino anterior a ellos; el segundo se basa en la capacidad del alma para oponerse al cuerpo, lo cual demuestra que no es armonía, porque ésta no puede oponerse a lo que ha sido armonizado; el tercero es que el alma no admite el más y el menos, mientras que la armonía sí lo admite, como es evidente cuando decimos que una lira está más afinada que otra; la cuarta objeción se basa, por el contrario, en que el alma admite la virtud y el vicio, que son formas de armonía y desarmonía respectivamente, mientras que si el alma fuese armonía no podría admitir la desarmonía en la que consiste la maldad y seguir siendo armonía; en quinto lugar, si el alma fuese armonía no admitiría la desarmonía, pero como la maldad es una desarmonía, no podría darse en el alma y todas serían igualmente buenas, pero como esto último no es cierto, no puede ser armonía. Cf. FILÓPONO, *opus cit.* 142, 5-143, 1, y PLATÓN, *Fedón* 92a y sigs.

[59] En *Categorías* 3b24-25, ARISTÓTELES sostiene que la entidad no tiene contrario, por lo que esta afirmación del *Eudemo* se ha interpretado a esa luz en el sentido de que el alma es una entidad, lo cual, por otra parte, es afirmado explícitamente por OLIMPIODORO (frag. 7b). Aristóteles, como puede comprobarse más adelante, gracias al testimonio de Temistio, aplica también al alma otro de los principios de su doctrina de las *Categorías* (cf. 3b33-34), según el cual «la entidad no parece admitir el más y el menos». Como la armonía sí admite grados, a diferencia del alma, Aristóteles criticó la doctrina del alma armonía mostrando que se trata de dos conceptos que pertenecen a categorías diferentes.

armonía se transforma en armonía, igualmente una privación de esta clase también puede convertirse en alma[60]. En segundo lugar, dice así: «la desarmonía del cuerpo es contraria a la armonía del cuerpo, pero la desarmonía de un cuerpo animado es la enfermedad, la debilidad y la fealdad; de éstas la enfermedad es una falta de proporción de los elementos, la debilidad lo es de las partes homeómeras, y la fealdad es una falta de proporción debida a los órganos. Así pues, si la desarmonía es enfermedad, debilidad y fealdad, la armonía será, en consecuencia, salud, fuerza y belleza, pero el alma no es ninguna de estas cosas, es decir, no es salud, ni fuerza ni belleza. Pues también Tersites, aunque era feísimo, tenía alma. Por tanto, el alma no es armonía». Esto es lo que dice allí (en el *Eudemo)*. Ahora bien, en esta obra *(Acerca del alma)* emplea cuatro argumentos[61] para refutar

[60] Tanto en este texto como en el de Simplicio, recogido en el frag. 8, se afirma que el alma es «una cierta forma» *(eídos ti)*. A juicio de Jaeger *(opus cit.*, pág. 59), aunque Aristóteles afirmará posteriormente (cf. *Acerca del alma* 412a19-20) que el alma es entidad «en tanto que *forma* de un cuerpo natural que en potencia tiene vida», lo característico del *Eudemo* es la doctrina de que el alma es una forma en sí y no una forma de algo, «no *eídos tinós* sino *eídos ti*» *(locus cit.)*. Por tanto, la objeción de Filópono, planteada en estas líneas, sería extraña al *Eudemo* y tendría validez en la filosofía posterior del Estagirita, en la cual el alma tiene un contrario, que es la privación de la forma, pero no en esta obra. Berti *(opus cit.*, pág. 367-368) ha defendido, sin embargo, la continuidad del *Eudemo* con el *Acerca del alma*, porque el carácter sustancial del alma no tenía por qué impedirle ejercer su función de *eídos* en relación con el cuerpo, como parece deducirse de la contra objeción a la que hace referencia Filópono aquí, la cual, según Berti, podría proceder del propio *Eudemo* y no ser un añadido de Alejandro o del mismo Filópono, como pretende Jaeger. Otros editores, como J. Barnes y G. Lawrence *(Fragments*, pág. 2402), excluyen el párrafo.

[61] Cf. *Acerca del alma* I 4, 407b30-408a18.

esta doctrina, el tercero de los cuales es idéntico al segundo argumento mencionado en el *Eudemo*...

147, 6-10. «Es más apropiado utilizar la palabra armonía para referirnos a la salud y en general a las virtudes corporales que al alma»[62]. Éste es el tercer argumento, que corresponde al segundo del *Eudemo*. Que la salud es armonía, puesto que es lo contrario de la enfermedad, ya lo expuso en aquella obra *(Eudemo)* y ya hemos referido más arriba el sentido de su razonamiento.

7b (Gigon, 59) J. Filópono, *Ibid.* 145, 21-25

Aristóteles dice «en los discursos pronunciados en público»[63]. Podría referirse a las conversaciones no escritas con sus compañeros o a las obras exotéricas, entre las cuales se encuentran los diálogos y el *Eudemo* entre ellos. Estas obras se llaman exotéricas porque no las escribió para sus verdaderos discípulos, sino con vistas al público y para utilidad de la mayoría.

7c (Rose[3], 45b; Ross, 7b; Gigon, 60) Simplicio, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 53, 1-4

Aristóteles habla de «discursos que se hacen públicos»[64] para referirse a los que se adaptan adecuadamente a la ma-

[62] Esta frase es una cita de *Acerca del alma* I 4, 408a1-3.

[63] En este párrafo Filópono se refiere a las siguientes palabras de Aristóteles en *Acerca del alma* I 4, 407b27-29: «En torno al alma se ha transmitido otra doctrina, para muchos no menos convincente que cualquiera de las mencionadas, que ya ha sido examinada también, como si hubiese rendido cuentas, en los discursos pronunciados en público *(legoménois lógois)*».

[64] Simplicio recoge otra variante del texto mencionado en la nota anterior *(en koinôi gignoménois lógois)*. Cf. T. Calvo, *Aristóteles. Acerca del alma*, B.C.G. 14, Madrid, 1983, pág. 152, n. 13. El hecho de que ambas variantes contengan el participio en presente (cf., no obstante, W. D. Ross,

yoría y están dirigidos a ésta, aludiendo tal vez también a los que se exponen en el *Fedón*, pero queriendo referirse igualmente a los que escribió en su diálogo *Eudemo* para refutar ⟨la teoría del alma⟩ armonía.

7d (ROSE^{3}, 45c; ROSS, 7c; GIGON, 63) TEMISTIO, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 24, 13-30

Y en torno al alma se ha transmitido otra doctrina, no menos convincente que ninguna de las mencionadas, que ya ha rendido cuentas y ha sido examinada tanto en discursos públicos como privados. Pues algunos afirman que el alma es armonía y que, en efecto, la armonía es una mezcla y una combinación de opuestos y que el cuerpo se compone de opuestos[65]. De manera que, ⟨según esta doctrina⟩, lo que conduce todos estos opuestos a un estado de mutua concordancia y los armoniza, —me refiero a lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo duro y lo suave y a todas las demás oposiciones que se dan en los cuerpos primarios— no es otra cosa que el alma, de la misma manera que la armonía de los sonidos armoniza conjuntamente lo agudo con lo grave. La teoría, efectivamente, tiene verosimilitud, pero ha sido refutada en numerosos lugares por Aristóteles y Platón. ⟨Éstos afirman⟩, en efecto, que aquella, es decir, el alma, es anterior al cuerpo, mientras que la armonía es posterior y

Aristotle. De Anima, Oxford, 1961, que propuso *gegenēménois-*) indujo a D. J. ALLAN («Aristotle and the *Parmenides*», en *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century,* pág. 136) a pensar que se trataba de «discusiones en las que miembros de la escuela eran compañeros» y que probablemente el *Fedón* «servía de texto para estas discusiones en común» (pág. 135). BERTI *(opus cit.,* pág. 389, n. 53), siguiendo la sugerencia de Lefèvre, piensa que este texto podía ser más bien el *Eudemo* del propio Aristóteles.

[65] Estas líneas iniciales son una paráfrasis de *Acerca del alma* I 4, 407b27-32.

que el alma manda y conduce al cuerpo y muchas veces combate con él, mientras que la armonía no combate contra aquellas cosas que han sido armonizadas; y que la armonía admite el más y el menos, pero el alma no; y que mientras la armonía se preserva no acepta la desarmonía, pero el alma acepta la maldad; y que si la desarmonía del cuerpo es enfermedad, fealdad o debilidad, la armonía del cuerpo será belleza, salud y potencia, pero no el alma —todas estas cosas las han dicho los filósofos (Platón y Aristóteles) en otros lugares, pero lo que dice Aristóteles en esta ocasión es esto...

25, 23-25. Así pues, teniendo en cuenta tanto lo que dice en esta ocasión como en otros lugares es evidente que quienes afirman que el alma es armonía no parecen quedar ni demasiado lejos ni demasiado cerca de la verdad.

7e (ROSE^{3}, 45d; ROSS, 7d; GIGON, 62) OLIMPIODORO, *Com. del «Fedón» de Platón* 173, 20[66]

Aristóteles en el *Eudemo* argumenta de la siguiente forma: la desarmonía es contraria a la armonía, pero no hay nada que sea contrario al alma, porque ésta es entidad[67] y la conclusión es evidente. Más aún, si la desarmonía de los elementos que constituyen un animal es una enfermedad, la armonía sería salud, pero no alma... El tercer argumento es el mismo que el segundo expuesto en el *Eudemo*.

[66] Otros atribuyen esta obra a Damascio.

[67] Sobre el *Eudemo* y la teoría aristotélica de las categorías, véase anteriormente n. 59. G. E. L. OWEN, «The Platonism of Aristotle», pág. 204, sostiene que si el *Eudemo* presupone el punto de vista aristotélico según el cual la entidad no tiene contrarios, no podría haber defendido al mismo tiempo la teoría platónica de las formas, porque, a la luz de los ejemplos que se dan en el *Fedón* de éstas, las formas sí tienen contrarios y, en consecuencia, no satisfarían los requisitos de la definición aristotélica de entidad.

7f (Ross, 7e) Sofonías, *Paráfrasis del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 25, 4-8

Se ha transmitido también otra doctrina en torno al alma, para muchos no menos convincente que cualquiera de las mencionadas, pero que ya con anterioridad se ha sometido a examen como si hubiese rendido cuentas y ha sido refutada con argumentos específicos y ya publicados, ⟨entre los cuales están⟩ los nuestros dirigidos a Eudemo y los de Platón contenidos en el *Fedón*. Pero, a pesar de ello, va a ser examinada en la presente ocasión. Algunos afirman, en efecto, que el alma es armonía.

8 (Rose³, 46; Ross, 8; Gigon, 64) Simplicio, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 221, 20-33

Platón, en todos los casos, acostumbra a denominar de igual manera las formas y las cosas constituidas de acuerdo con ellas. Pero Aristóteles, cuando lo constituido es divisible, se preocupa de evitar la homonimia por la distancia enorme que existe entre lo divisible y la forma indivisible; sin embargo, en el caso del alma racional, ésta no sólo es definida sino que también es definidora. Efectivamente, al ser intermedia entre lo indivisible y lo divisible, es en cierto modo ambas cosas, y de la misma manera, al ser también intermedia entre lo que define y lo definido, se manifiesta de una y otra manera, pues, por un lado, ella misma se despliega ⟨discursivamente⟩, y por otro, con su proceder, siempre en concordancia con definiciones, y ⟨su capacidad de⟩ reunir todo lo desplegado en una unidad, se asemeja al intelecto definidor[68]. Y por esta razón en el diálogo que escribió so-

[68] En este difícil pasaje Simplicio intenta justificar que Aristóteles emplee el término *eîdos* en relación con el alma, y para ello aduce el carácter intermedio que ésta tiene, al estar entre lo divisible y limitado, por un lado, y lo indivisible y el límite, por otro. El alma pertenece al ámbito de lo di-

bre el alma, titulado *Eudemo*, declara que el alma es una cierta forma[69] y en la presente obra *(Acerca del alma)*[70] elogia a los que afirman que el alma es receptora de las formas, no en su totalidad sino el alma intelectiva, dado que conoce las formas que son verdaderas secundariamente[71],

visible, como las cosas del mundo sensible, y, como dice Berti *(opus cit.*, pág. 369), puede considerarse divisible «por el mismo motivo por el que puede considerarse definida, o sea en tanto que se despliega en una multiplicidad de momentos». Pero también «puede ser considerada indivisible y definidora en cuanto reconduce aquella multiplicidad a la unidad de la definición».

[69] Véase la nota 60. El hecho de que Aristóteles identificara el alma con una «cierta forma» proporcionó a algunos autores como Jaeger *(opus cit.*, pág. 59) , F. Nuyens *(L' Évolution de la Psycologie d'Aristote*, Lovaina-París, 1948, pág. 85) o Guthrie *(Historia de la filosofía griega*, vol. VI, pág. 83) otro argumento para pensar que el Estagirita había aceptado en ese tiempo la doctrina platónica de las formas, lo cual ha sido negado por muchos otros especialistas. Véase, en este sentido, Chroust, *Aristotle*, vol. II, págs. 68-69; Berti, *opus cit.*, pág. 370 o B. Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote*, París, 1981, pág. 39, entre otros, que han negado la vinculación de la teoría del alma como *eîdos* y la teoría platónica de las ideas. Para Berti la tesis de Jaeger se basaba en el prejuicio de pensar que para Aristóteles no puede haber sustancias inmateriales que no fuesen las ideas separadas, pero, a su juicio (cf. *opus cit.*, pág. 370), en *Acerca del Alma*, sostendrá que el alma es *ousía* y *eîdos*, como en el *Eudemo*, sin creer en la existencia de las formas separadas de carácter platónico.

[70] Cf. *Acerca del alma* III 4, 429a27-29.

[71] En el pasaje citado en la nota anterior Aristóteles dice, efectivamente, que «llevan razón los que afirman que el alma es el lugar de las formas, excepto que no lo es en su totalidad, sino el alma intelectiva y no de las formas en acto sino en potencia». Estas últimas palabras podrían explicar, como dice Guthrie *(Historia de la filosofía griega*, vol. VI, pág. 84), el sentido de la frase de Simplicio, que atribuye al alma un conocimiento inferior respecto al del intelecto. En ese sentido «secundariamente» significaría «potencialmente». Ross, *Select Fragments*, pág. 22), en cambio, traduce el adverbio *«deutérōs»* («secundariamente») como si estuviera re-

pues las formas verdaderas corresponden al intelecto, que es superior al alma.

9 (Rose[3], 43; Ross, 9; Gigon, 734) Plutarco, *Mor. (Charlas de sobremesa* 8) 733C

Aristóteles ha contado que la abuela de Timón permanecía cataléptica en Cilicia dos meses al año, sin dar ninguna otra señal de vida a excepción de su respiración[72].

10 (Ross, 10; Gigon, 1012) Plutarco, *Mor. (Isis y Osiris)* 382D-E

La intelección de lo inteligible, puro y simple, como un relámpago que ilumina el alma, le permite entonces aprehenderlo y verlo una vez. Por esta razón Platón y Aristóteles llaman a esta parte de la filosofía una revelación mistérica[73],

ferido a «verdaderas», pero en nuestra traducción podría entenderse referido indistintamente a las formas o al conocimiento de éstas.

[72] Los editores no se han puesto de acuerdo a la hora de ubicar este fragmento, pues mientras Rose y Ross lo atribuyeron al *Eudemo*, Bignone, *L'Aristotele perduto*, vol. I, pág. XIII, n. 1, lo consideraba perteneciente al *Sobre la Filosofía*, junto con el frag. 42 de Rose. Gigon, *Librorum Depertidorum Fragmenta*, pág. 764, lo sitúa bajo el título de *Problḗmata (physiká)* como frag. 734. Para Bignone el hecho de que esta mujer no diera otra señal de vida que la respiración era una prueba de que un ser animado podía vivir, según Aristóteles, alimentándose sólo del aire (véase *Sobre la Filosofía*, frag. 23). Historias como la de la abuela de Timón, según nos recuerda C. de Vogel, «Did Aristotle ever accept Plato's Theory of Trascendent Ideas?», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965), 261-298, esp. pág. 277, se utilizaban para ilustrar el carácter sobrenatural del alma y su independencia del cuerpo.

[73] Clemente de Alejandría *(Strom.* I 28, 176) afirma que Aristóteles llama metafísica a la *epopteia* (o revelación mistérica). Para algunos autores indicaciones como éstas (cf. también *Sobre la Filosofía*, frag. 15) muestran que Aristóteles aceptaba la existencia de un modo de conocimiento superior y trascendente, gracias al cual algunos hombres inspirados pueden intuir verdades metafísicas más allá de la experiencia y de la razón

en la medida en que aquellos que han sobrepasado estos objetos de la opinión, de carácter mixto y multiforme, se elevan por medio del pensamiento hasta aquel objeto primero, simple e inmaterial y, al aprehender realmente su verdad más pura, creen que han alcanzado la culminación de la filosofía, como en un misterio.

11a (Ross, 11) Al-Kindi, *Cod. Taimuriyye Falsafa* 55[74]

Aristóteles habla del rey griego cuya alma se vio inmersa en un éxtasis y que durante muchos días estuvo entre la vida y la muerte. Cuando volvió en sí, habló a quienes le rodeaban de varias cosas relativas al mundo invisible y les contó lo que había visto: almas, formas y ángeles; dio pruebas de ello al predecir a todos sus conocidos la duración de su vida. Todo lo que dijo pudo comprobarse y nadie sobrepasó el periodo de tiempo que él le había asignado. También

natural. Según Boss, *Teologia Cosmica...*, pág. 205, Aristóteles fundaba en este tipo de revelación el discurso mítico religioso que utilizaba en sus obras publicadas. Sin embargo, a nuestro juicio, no hay nada en su obra conservada que nos permita pensar en tal cosa y la palabra no aparece en el *corpus*, mientras que Platón califica de «revelación mistérica» *(Simp.* 210a) el ascenso hasta la forma de lo Bello en sí. Plutarco menciona el término en relación con obras que «denominaban acroamáticas y mistéricas», pensando tal vez, como indica Düring *(Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 429), en cursos avanzados entre los que se incluía la metafísica. G. Verbeke, «Plutarch and the Development of Aristotle», *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, págs. 236-247, esp. 242, creyó que este fragmento podía ser atribuido al *Protréptico* a la vista de las similitudes existentes con el concepto de *phrónēsis* expuesto allí. Para Berti *(opus cit.*, pág. 372), sin embargo, el frag. podría formar parte de la argumentación con la que Aristóteles mostraba la naturaleza inmaterial del alma intelectiva. Sobre la posible relación del texto con la tradición órfica, véase Boss, *The Soul and its Instrumental Body*, pág. 348.

[74] Nuestra traducción de este fragmento se basa en la versión al inglés del texto recogida en Ross, *Select Fragments*, pág. 23.

profetizó que en el plazo de un año se abriría una sima en la tierra de Élide y que transcurridos dos años se produciría una inundación en otro lugar y todo ocurrió como él había dicho. Aristóteles afirma que la razón de ello estaba en que su alma había adquirido este conocimiento porque había estado cerca de abandonar su cuerpo[75] y que en cierto modo había estado separada de él, y que de esta forma había podido tener tales visiones. ¡Qué maravillas mucho más excelsas del más allá habría visto entonces, si hubiera abandonado realmente su cuerpo!

11b (Ross, 11) Al-Kindi, *Cod. Aya Sofia* 4832, fol. 34

Aristóteles afirma del alma que es una sustancia simple cuyas acciones se manifiestan en los cuerpos[76].

---

[75] En el frag. 1, como hemos visto, el poder profético de Eudemo coincide con un estado de grave enfermedad en el que éste se encontraba entre la vida y la muerte. Por otra parte, la doctrina expuesta en el *Sobre la Filosofía,* frag. 12A, guarda una estrecha semejanza con la del *Eudemo,* pues atribuye el poder profético del alma, que se da en el sueño y en momentos inmediatamente anteriores a la muerte, al hecho de que el alma «está a solas consigo misma» y relativamente separada del cuerpo. Por otra parte, Boss, *Teologia Cosmica...,* págs. 351 y sigs., ha identificado el rey al que se refiere este fragmento con Endimión de Élide, que es citado en *Ét. Nic.* X 8, 1178b18-20. Una vez más, como en el caso del frag. 5, se ha debatido la naturaleza de las visiones a las que se hace referencia al final del texto. Para algunos, su objeto son las formas trascendentes (P. Merlan), mientras que para otros, que niegan este extremo, se trataría de subrayar la inmortalidad del alma y la felicidad de ésta después de la muerte (Berti, *opus cit.*, pág. 372), que es propiamente el tema de la *consolatio.*

[76] A juicio de Berti *(opus cit.*, pág. 371), este texto muestra que el carácter simple e inmaterial que Aristóteles atribuía al alma en el *Eudemo* no prejuzga la cuestión de sus relaciones con el cuerpo, que consisten en animar o hacer vivir a éste, con lo cual coincidiría con la misma doctrina de su tratado *Sobre el Alma.*

12 (Ross, 12) Servio, *Com. de la «Eneida» de Virgilio* VI, 448

«Ceneo, en este momento, mujer»[77]: Cenis era una muchacha, que como recompensa por la ofensa recibida obtuvo de Neptuno un cambio de sexo. Se hizo además invulnerable. Luchando a favor de los lapitas en contra de los centauros fue clavado en la tierra poco a poco con numerosos golpes de bastones, pero después de la muerte volvió a su sexo. Esto, sin embargo, hace referencia a aquella afirmación platónica o aristotélica de que el alma cambia de sexo muchas veces en la metempsicosis.

---

[77] Virgilio, *Eneida* VI 448.

NERINTO[78]

FRAGMENTOS

1 (Rose[3], 64; Ross, 1; Gigon, 658) Temistio, *Disc.* XXIII 295c-d

Este hombre, después de haberse familiarizado un poco con mi obra, ya se trate de algo serio o de un mero pasa-

[78] En la lista de Diógenes Laercio (V 22, núm. 6) y en la de Hesiquio (núm. 6) figura, efectivamente, una obra en un libro con este título, pero no hay ninguna otra mención, aparte de ésta. En el texto de Temistio se hace referencia a un «diálogo corintio». Rose *(Aristoteles Pseudepigraphus,* pág. 73) pensó que el título podía derivar de una corrupción de *Kórinthos,* pero otros lo han considerado inverosímil (Gigon, *Librorum Depertidorum Fragmenta,* pág. 275). Moraux *(Les Listes Anciennes...,* pág. 32) creyó más probable lo contrario, ya que «*Kórinth(i)os*» no aparece en ninguna lista de las obras de Aristóteles. Según otros (Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 468), tal vez no haya confusión en ninguno de los dos sentidos y Temistio utilizó el término «Corintio», para hacer referencia al origen del campesino que intervenía en el diálogo o al lugar donde se desarrollaba. A diferencia de la mayoría de los autores (Ross, Giannantoni, Laurenti), que sitúan el texto como frag. perteneciente al *Nerinto*, Gigon *(Librorum Depertidorum Fragmenta,* pág. 723 y 735) lo atribuye a un *Diálogo Corintio,* entre las obras cuyos títulos faltan en la lista de Diógenes Laercio.

tiempo, experimentó poco más o menos lo mismo que le ocurrió a Axiótea la filósofa, a Zenón de Citio y al campesino de Corinto. Axiótea, efectivamente, después de haber leído uno de los libros que escribió Platón sobre la *República*, dejó la Arcadia y se marchó a Atenas donde siguió las lecciones de Platón y durante mucho tiempo no se descubrió que era una mujer, igual que ocurrió con Aquiles ⟨en la corte⟩ de Licomedes[79]. Por su parte, el campesino de Corinto, cuando tuvo conocimiento de Gorgias, no personalmente del mismo Gorgias sino de la obra que Platón escribió para refutar al sofista, abandonó inmediatamente sus tierras y viñedos y confió a Platón su alma, sembrando y cultivando sus doctrinas[80]. Y ésta es la persona a quien Aristóteles honra en el diálogo Corintio. Por otra parte, todo lo relativo a Zenón es muy conocido y muchos han celebrado que fue la *Apología* de Sócrates la que le llevó de Fenicia al pórtico de las pinturas.

[79] La diosa Tetis, madre de Aquiles, sabía que éste habría de perecer en la guerra de Troya, de manera que intentó ocultarlo disfrazándolo de mujer, en la corte de Licomedes, rey de los dólopes, en la isla de Esciros.

[80] De los diversos motivos filosóficos tratados en el *Gorgias*, la cuestión de los modos de vida parece haber sido la que más impresionó al personaje de la obra aristotélica, ya que se convirtió de campesino en filósofo con la lectura de este diálogo. De ahí que BERNAYS *(Die Dialoge...*, págs. 89-90) creyera que Aristóteles hacía referencia al *Nerinto* (y no al *Protréptico*, como sostendrá JAEGER, *Aristóteles*, pág. 317) en un pasaje de la *Política* (cf. Testimonio 12), en el que plantea la cuestión de la vida mejor y remite a los discursos exotéricos. Es probable que Aristóteles abordara en el *Nerinto* el modo de vida que conduce a una vida justa y que apareciera en ella Platón e incluso el mismo Estagirita, pero ir más allá parece entrar de lleno en el terreno de lo meramente especulativo. Cf. LAURENTI, *I Frammenti*, vol. I, págs. 469-482.

ERÓTICO[81]

FRAGMENTOS

1a (ROSE^3, 95; GIGON, 41) ATENEO, XV 674B

Aristóteles en el segundo libro de su *Erótico* y el peripatético Aristón, oriundo de Ceos, en el segundo libro de sus *Semejanzas Eróticas* afirman que los antiguos, debido a los padecimientos de los dolores de cabeza originados por el vino, inventaron unas vendas hechas de lo que fuese, pues parecía que vendar las sienes era beneficioso. Otros posteriormente añadieron al vendaje de las sienes algo que sirvie-

[81] DIÓGENES LAERCIO (V 22, núm. 9) y el catálogo de HESIQUIO (en el núm. 12) mencionan una obra titulada *Erótico*, en un libro, así como unas *Tesis sobre el Amor* en cuatro libros (V 24), pero ninguno de los fragmentos cita expresamente la obra a la que hacen referencia. En el texto de ATENEO, XV 674b, se menciona «el segundo libro» del *Erótico* de ARISTÓTELES, por lo que ROSS *(Select Fragments*, pág. 25, n. 1) lo excluyó pensando que debía de referirse a las *Théseis erōtikai*. Sin embargo, como vio MORAUX *(Les Listes Anciennes...*, págs. 32-33), podría tratarse de una confusión de Ateneo al citar la obra, porque a continuación menciona «el segundo libro de las *Semejanzas Eróticas*» de ARISTÓN DE CEOS. En la ed. de ROSE^3 figura como fragmento (95) perteneciente al *Erótico*, igual que en la de GIGON, mientras que Laurenti lo ubica en los *Fragmenta Incertae Sedis*, junto con el texto procedente de Al-Dailami.

ra de adorno adecuado a los momentos en que se disfruta del vino e inventaron la corona. Es preferible suponer que la cabeza es coronada por el hecho de que todas las sensaciones radican en la cabeza antes que pensar que las sienes se cubren y se vendan por la conveniencia de esta práctica para beber vino.

1b (ROSE[3], 96; ROSS, 1; GIGON, 43) ATENEO, XIII 564B

Aristóteles decía que del cuerpo de sus amados los amantes miran sólo los ojos, en los que reside el pudor.

2a (ROSE[3], 97; ROSS, 2a; GIGON, 1008) PLUTARCO, *Pelópidas* 18, 4

Se dice igualmente que Yolao, siendo el amado de Heracles, participaba de sus trabajos y luchaba a su lado[82]. Aristóteles dice también que aún en su tiempo amados y amantes hacían sus juramentos de fidelidad sobre la tumba de Yolao.

2b (ROSE[3], 97; ROSS, 2b) PLUTARCO, *Mor. (Erótico)* 760D-E

Sería difícil enumerar los demás amores de Heracles a causa de su elevado número. Mas quienes creen que Yolao llegó a ser su amado aún hoy lo veneran y lo honran, y reciben de sus amados sobre su tumba juramentos y promesas de amor.

[82] Yolao es sobrino de Heracles, hijo de Ificles, y acompaña a éste en la realización de muchos de sus trabajos y hazañas, como en el combate contra la Hidra de Lerna o en el combate con Cicno, y los monumentos representativos, efectivamente, lo sitúan frecuentemente a su lado en numerosos episodios.

3 (ROSE[3], 98; ROSS, 3; GIGON, 44) PLUTARCO, *Mor. (Erótico)* 760E-761B

¿Sabéis, sin duda, por qué causa murió combatiendo Cleómaco de Farsalia...? Vino para ayudar a los calcedonios con el ejército de Tesalia, cuando la guerra contra los eritreos estaba en su momento culminante. Los calcedonios creían que su infantería era poderosa, pero hacer retroceder a la caballería enemiga representaba una empresa muy difícil. Así pues, los aliados exhortaron a Cleómaco, que era un hombre famoso por su valor, para que se pusiera al frente del ataque a la caballería. Éste preguntó a su amado, que estaba presente, si iba a presenciar el combate. Como el joven dijo que sí, abrazándolo cariñosamente y colocándole el yelmo, Cleómaco, envalentonado, reunió en torno a sí a los mejores de los tesalios y dirigió la embestida contra los enemigos con tal ímpetu que desarboló y puso en fuga a la caballería. Gracias a esto los hoplitas se dieron a la fuga y los calcedonios obtuvieron una aplastante victoria. Sin embargo, Cleómaco resultó muerto y los calcedonios muestran su tumba en el ágora, sobre la cual aún hoy se alza una elevada columna. Si anteriormente consideraban que el amor a los muchachos era algo vituperable, a partir de ese momento lo apreciaron y lo valoraron más que otros. Sin embargo, Aristóteles afirma que Cleómaco murió de otra forma, después de haber vencido a los eritreos en la batalla, y que el amado que le quería era uno de los calcedonios de Tracia a quien habían enviado para ayudar a los calcedonios de Eubea. De ahí que se cante entre los calcedonios esta canción: «Niños, a quienes la suerte os ha favorecido con tantos dones y unos padres distinguidos, no neguéis a los valientes la compañía de vuestra juventud, pues el Amor, que relaja los miembros, florece con el valor en las ciudades de los calcedonios».

4 (ROSS, 4) AL-DAILAMI, *Cod. Tubinga Weisweiler* 81[83]

Se dice en cierto libro de los antiguos que los discípulos de Aristóteles se congregaron un día ante él y Aristóteles les dijo: «Mientras estaba en una colina vi a un joven que se hallaba en una terraza y recitaba un poema, cuyo significado era el siguiente: 'A quien muere de un apasionado amor, dejémosle morir así, porque sin la muerte no hay bien en el amor'. Entonces Iso, su discípulo, dijo: 'Dinos, maestro, cuál es la esencia del amor'. Y Aristóteles replicó: 'el amor es un impulso que se genera en el corazón, una vez generado, avanza y crece y, posteriormente, madura. Cuando ha madurado, se añaden a él las pasiones de la sensualidad a la vez que el amante ve cómo aumentan en la profundidad de su corazón la excitación, la perseverancia, el afán, el empecinamiento y los deseos. Esto lo lleva a la concupiscencia y lo impulsa a hacer requerimientos, hasta que lo conduce a un pesar angustioso, a un continuo insomnio, a una pasión desconsolada y a la tristeza y la destrucción de su mente».

[83] Traducimos este texto a partir de la versión inglesa de Ross, *Select Fragments*, pág. 26.

PROTRÉPTICO

INTRODUCCIÓN

Como puede comprobarse en los testimonios y fragmentos incluidos en esta sección, el carácter auténtico del *Protréptico* está garantizado más allá de toda duda razonable por numerosas autoridades. Además, un escrito con este título figura en todos los catálogos antiguos de las obras de Aristóteles. Por otra parte, se trata de una obra que tuvo gran influencia en la literatura protréptica de la Antigüedad y gozó de gran notoriedad hasta que aparecieron los tratados que hoy constituyen el *corpus Aristotelicum* y siguió la suerte de las demás obras exotéricas del Estagirita, desapareciendo sin dejar más rastro que las citas de otros autores que hicieron referencia a la obra en sus propios escritos.

En 1869 I. Bywater[84] sostuvo que en el *Protréptico* de Jámblico (*c.* 245-325) había extensas citas y extractos procedentes del *Protréptico* de Aristóteles. Dos hechos incuestionables apoyaban esta hipótesis de trabajo, que habría de convertirse en la base fundamental de investigación filológica para la recuperación de la obra. En primer lugar, podía comprobarse que Jámblico había utilizado en algunos capítulos textos procedentes de los diálogos de

[84] I. BYWATER, «On a lost dialogue of Aristotle», *Journal of Philology* 2 (1869), 55-69.

Platón sin citarlos expresamente y, en segundo lugar, si se comparaban párrafos de otros capítulos con fragmentos atribuidos al *Protréptico* de Aristóteles por otros autores, podía verificarse la estrecha correspondencia en los términos empleados. En consecuencia, Rose incluyó en su tercera edición (1886) los fragmentos procedentes del *Protréptico* de Jámblico. Sin embargo, para Rose se trataba de obras espurias debido al carácter platónico que tenían muchos de estos fragmentos. La aparición del libro de Jaeger[85] en 1923 fue trascendental para la importancia que se ha dado al *Protréptico* en el s. xx. Como hemos visto, Jaeger aceptó la existencia de un periodo platónico en el pensamiento de Aristóteles, en el que éste habría aceptado la teoría de las Formas, y, en ese sentido, creyó encontrar en los fragmentos del *Protréptico* argumentos filosóficos muy importantes para su tesis general acerca de la evolución intelectual de Aristóteles. Jaeger se tomó en serio el platonismo que ya había sido observado por otros autores como Hirzel, Bywater o Zeller y concluyó que en esta obra había ideas que Aristóteles abandonó más tarde, por lo que podía demostrarse la existencia de una evolución en su pensamiento en la que, partiendo de posiciones claramente platónicas, el Estagirita se habría ido alejando progresivamente de ellas. Jaeger interpretó algunas expresiones como fórmulas que aludían a la teoría platónica de las Formas trascendentes[86] e hizo especial hincapié en el concepto de *phrónēsis* que aparece en el *Protréptico,* ya que consideraba que éste era indisociable de la metafísica de las Formas. Efectivamente, a diferencia

[85] W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, ya citado.

[86] Cf. *Aristóteles,* esp. pág. 109 y sigs. Jaeger se refiere, por ejemplo, a las expresiones *autà tà prôta* (objetos primeros en sí mismos) o *autà tà akribê* (objetos exactos en sí) como una «reliquia de terminología específicamente platónica» (pág. 111) que, en el contexto de la *mímēsis,* hace referencia a las formas platónicas. Su interpretación de estas expresiones fue aceptada por otros muchos autores, como C. J. de Vogel («The Legend of the Platonizing Aristotle», en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century,* págs. 248-256, esp. pág. 253) o P. Moraux («From the *Protrepticus* to the Dialogue *On Justice*», *ibid.,*113-132, pág. 128).

de la arquitectónica de la razón que puede encontrarse posteriormente en la *Ética Nicomáquea,* donde Aristóteles distingue su uso práctico, encarnado en la *phrónēsis,* de otros usos como el científico o el técnico, en el *Protréptico* se habla de una *phrónēsis theōrētikḗ,* es decir, de un concepto de razón donde permanecen indisociados el conocimiento teorético y la facultad de discernimiento práctico. Esto era posible porque, a juicio de Jaeger, Aristóteles seguía aceptando en ese momento la teoría platónica de las Formas en la que «se amalgaman el ser y el valor, el conocimiento y la acción», mientras que posteriormente, al abandonar la teoría, «la distinción entre metafísica y ética se hizo mucho más tajante que antes»[87].

Aunque Jaeger corrigió a Bywater en algunos puntos importantes, rechazando, por ejemplo, el capítulo V del *Protréptico* de Jámblico, siguió pensando que éste había utilizado la obra de Aristóteles como fuente para aquellos capítulos de su obra (VI-XII) en los que se interrumpen las series de citas tomadas de los diálogos de Platón. En opinión de Jaeger, Jámblico conservó en algunas ocasiones «las palabras originales» de Aristóteles, pero otras veces extractó, soldó y modifico los materiales procedentes del Estagirita, de tal manera que sería imposible reconstruir la arquitectura original del *Protréptico*[88]. Rabinowitz[89] aportó, sin embargo, un aire de escepticismo que, por un momento, empañó la labor de las investigaciones filológicas desarrolladas para la recuperación de la obra. Éste, por un lado, rechazó la estrecha dependencia que se había supuesto entre el *Hortensio* de Cicerón y el *Protréptico* de Aristóteles, y, por otro, puso en duda igualmente que los extractos incorporados por Jámblico procedieran de una sola obra de Aristóteles. En su opinión, los fragmentos indiscutiblemente asociados al *Protréptico* eran demasiado breves para proporcionar un criterio de comparación que hiciera posible admitir los textos procedentes de Jámblico.

[87] Cf. *opus cit.,* pág. 102.

[88] Cf. *opus cit,* pág. 81.

[89] W. G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction,* Berkeley-Los Angeles, 1957.

Los argumentos de Rabinowitz fueron contestados por Düring en la que sigue siendo todavía en la actualidad la edición más importante del *Protréptico* de Aristóteles[90]. De su aportación, merecen destacarse tres puntos que nos parecen esenciales. En primer lugar, Düring intentó una reconstrucción de la estructura original de la obra, que no había sido hecha anteriormente, porque en las ediciones anteriores, como las de Walzer y Ross,, figuraban los fragmentos numerados con los extractos procedentes de Jámblico, en su caso, sin pretensión alguna de reconstruir el orden en que Aristóteles había escrito originalmente la obra[91]. En segundo lugar, Düring comparó el texto procedente de Jámblico con la lengua del *Corpus* y concluyó que estaba tan notablemente próximo al uso de Aristóteles que era muy improbable que se tratara de la obra de un imitador. Sólo encontró doce palabras entre setecientos términos diferentes que no aparecían en el índice de Bonitz, pero sí en otros textos de la época, por lo que vino a confirmar la opinión de Bywater de que se trataba de extractos literales procedentes de Aristóteles, con la excepción de algunas pocas porciones[92]. Por otra parte, Jámblico habría podido emplear textos procedentes de varias obras de Aristóteles, como había ocurrido con los diálogos platónicos. Sin embargo, contra este argumento utilizado por Rabinowitz, Düring sostuvo con razón que lo más probable es que Jámblico en el caso de Aristóteles utilizara la única obra suya que tenía el carácter protréptico adecuado para proporcionar los materiales con los que él se proponía escribir un manual de exhortación a la filosofía. Finalmente, Düring, como Bernays, Bywater

[90] I. Düring, *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961.

[91] Teniendo en cuenta la notoriedad alcanzada por la obra de Düring, hemos intercalado en el texto de los fragmentos los números que corresponden a la ordenación de esta edición (B1 a B110), igual que han hecho otros traductores del *Protréptico*, como J. Barnes-G. Lawrence *(Fragments)* y E. Berti *(Aristotele, Protreptico*, Turín, 2000).

[92] Cf. *opus cit.*, págs.17-26.

o Diels[93] habían hecho anteriormente, negó contra Jaeger que Aristóteles en el *Protréptico* hubiera sostenido una filosofía diferente de la que se encuentra en los tratados que se han conservado. Düring concede que muchas ideas se derivan de Platón, pero en su opinión el pensamiento filosófico de la obra en conjunto es aristotélico y no platónico[94]. Es verdad que el *Protréptico* no hace las distinciones que elaborará Aristóteles posteriormente en relación con el uso del término *phrónēsis*, pero ello se debe a que la obra evita los tecnicismos propios de una diatriba entre escuelas filosóficas diferentes y se limita a hacer un panegírico de la vida teorética[95].

La obra es una exhortación a filosofar y tiene un carácter polémico que está dirigido muy probablemente contra la escuela de Isócrates. Éste había escrito la *Antídosis* en torno al año 352 ó 353 a. C. y se había quejado *(Antídosis* 258-260) de los ataques de los erísticos en los que se había aludido a su enseñanza en términos despectivos. En estas palabras se ha visto con razón una alusión a Aristóteles, quien, según la tradición, comenzó su curso de retórica con la afirmación de que era indigno callar y dejar hablar a Isócrates[96]. Éste parece referirse indudablemente a las enseñanzas filo-

[93] Para la historia de las diversas posiciones adoptadas por la crítica en relación con el *Protréptico*, véase la obra de Chroust, ya citada, *Aristotle*, vol. II, págs. 86-104.

[94] Cf. *opus cit.*, pág. 284.

[95] Cf., en este sentido, H. G. Gadamer, «Der aristotelische *Protreptikos* und die entwicklungsgeschitliche Betrachtung der aristotelischen Ethik», *Hermes*, 63 (1928), págs. 138-164, esp. 146 y sigs. Gadamer mostró que el género protréptico se caracteriza por «la falta de toda pretensión teórica» (pág. 155), lo cual excluía la posibilidad de una discusión doctrinal en una cuestión técnica, como es el concepto de *phrónēsis*. P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, 1999 (1963), págs. 30 y sigs., nos recuerda, especialmente en relación con este término, que Aristóteles lo utilizó en el *Protréptico* «sin darle una significación técnica precisa», y que «no es empleado en el sentido aristotélico de prudencia más que en los tratados éticos y en ninguna otra parte del resto de sus obras», incluidas las esotéricas.

[96] Véase nota 109.

sóficas de la Academia cuando alude a la «astronomía, la geometría y a otros saberes de esta clase» *(Ant.* 261), para acabar concluyendo que «no debe llamarse filosofía a algo que en el presente no tiene ninguna utilidad para hablar ni para actuar, sino ejercicio del alma y preparación para la filosofía» *(Ant.* 266). Isócrates degrada, pues, la filosofía académica, en nombre del ideal retórico del saber, a una especie de propedéutica que sólo es útil desde un punto de vista meramente instrumental y piensa, como tantos otros, que se trata de «una educación inútil para las acciones» *(Ant.* 263). Aristóteles parece responder[97] en el *Protréptico* a este ataque y apoya, en nombre de la Academia, el ideal de un saber que, a pesar de su carácter teorético, es imprescindible para actuar con prudencia tanto en la vida privada como en la política (cf. frag. 13). Aristóteles, sin mencionar sus posibles discrepancias con la metafísica platónica, defiende el ideal académico de la vida teorética y la necesidad de filosofar para esclarecer los principios últimos y fundar en ellos toda una concepción de la vida humana.

El *Protréptico* está dirigido a Temisón, probablemente rey de alguna ciudad importante de Chipre[98]. También Isócrates había compuesto tres discursos «chipriotas» dirigidos a la dinastía de los Evagóridas con un carácter exhortativo, de manera que no es extraño que Aristóteles quisiera aprovechar la amistad de algún condiscípulo de la Academia, como era Eudemo, natural de Chipre, para rivalizar en influencia con Isócrates saliendo en defensa de los ideales educativos de la Academia. Si tenemos en cuenta que Chipre estuvo en guerra con los persas en torno al año 350 ó 351, es verosímil, como sostiene Berti[99], que en el período inmediatamente anterior se intensificaran las relaciones con Atenas y que haya que situar en ese marco cronológico la publicación del *Protréptico* de Aristóteles, por lo que ésta sería una obra escrita por el Estagirita en la mitad de su vida cuando contaba con treinta y tres años de edad.

Sobre la forma de la obra, discurso o diálogo, los especialistas no se han puesto de acuerdo y, probablemente, se trata de una más entre las muchas cuestiones irresolubles que presenta el *Protréptico.* Por citar sólo unos pocos ejemplos, diremos que Ross, lo consideró un diálogo ya que el *Hortensio* de Cicerón lo era y la *Historia Augusta* afirma que esta obra se compuso siguiendo el modelo del *Protréptico* de Aristóteles[100]. Hay algunos pasajes que sugieren una forma dialogada (cf. frag. 5) y además la lista de diecinueve títulos con los que comienza el catálogo de Diógenes Laercio contiene numerosas obras que eran diálogos, por lo que, Ross, siguiendo a Diels[101], y otros muchos autores (Rose, Bywater, Allan, etc.) han concluido que el *Protréptico* también lo era. Por el contrario, Jaeger y Düring[102] pensaron que su inclusión en esta lista no tenía ninguna significación definitiva respecto a la forma de la obra y consideraron que se trataba de un discurso continuo. El precedente más claro de discurso protréptico, desde el punto de vista del contenido filosófico, es el discurso de Sócrates en el *Eutidemo* (278e-282d) de Platón. Ahí Sócrates sostiene que, sin el concurso de la razón y la sabiduría *(phrónēsis kaì sophía),* no podemos esclarecer lo que es bueno en sí y distinguirlo de lo que es sólo medio para otra cosa, de manera que, como todos los hombres desean

[97] No han faltado autores que piensen, por el contrario, que la relación entre ambas obras es inversa y que es Isócrates el que ataca en su *Antídosis* el *Protréptico* de ARISTÓTELES. Cf., por ej., A. LESKY, *Historia de la literatura griega,* Madrid, 1985, pág. 585, que nos remite, en ese sentido, a los trabajos de P. von der Mühl.

[98] Sobre este personaje, difícil de identificar, véase CHROUST, *Aristotle,* vol. II, págs. 119-133.

[99] Cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 405; G. L. Owen («Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle», *Logic, Science and Dialectic,* 180-199, pág. 195, n. 43) nos recuerda que, dada la relación de los Evagóridas con los persas, es probable que la posición de Isócrates fuera embarazosa cuando estallaron las revueltas en la isla contra los persas. Si Temisón representaba una reacción promacedónica, esto, como dice Owen, explicaría mucho mejor su relación con Aristóteles.

[100] Cf. ROSS, *Select Fragments,* pág. VIII.

[101] Cf. H. DIELS, «Zu Aristoteles'*Protreptikos* und Ciceros *Hortensius*», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1 (1888), 477-497.

[102] JAEGER, *Aristóteles,* pág. 70 (n. 3) y sigs.; DÜRING, *Aristotle's Protrepticus,* pág. 32.

ser felices, debemos filosofar para alcanzar lo que constituye verdaderamente el fin de la vida humana. Aristóteles fundió, a juicio de Jaeger, el contenido platónico del discurso protréptico «con la prosa uniforme de la protréptica isocrática»[103]. De la misma manera, Düring nos recuerda que el diálogo era útil para otras cosas, como cuando se trata de exponer las diversas opiniones acerca de determinados temas, pero no para un discurso exhortativo que abundaba además en la utilización del método silogístico característicamente aristotélico.

Mucho más interesante, a nuestro juicio, que esta cuestión formal es lo que se refiere a la filosofía del *Protréptico*. Es interesante hacer constar que en este caso asistimos a una obra que no pudo ser reescrita o retocada, como ocurrió probablemente con el resto de las obras del *corpus* llegadas hasta nosotros, que Aristóteles pudo modificar hasta el fin de sus días, según las iba utilizando en sus labores didácticas o de investigación. Tenemos unos textos, que hay que tomar con precaución por las posibles modificaciones debidas a Jámblico, pero también con el indudable interés de saber que contienen la visión filosófica que tenía Aristóteles del mundo y de la vida humana en un periodo muy determinado de su existencia. Como el libro era una exhortación a filosofar, en él se recogían los tópicos propios de la literatura *protréptica* y, en consecuencia, la filosofía se presentaba como una tarea posible, fácil y conveniente, que constituye un fin en sí misma (frag. 5). El discurso protréptico es una invitación a filosofar y a adoptar un modo de vida teorético que se apoya fundamentalmente en la idea de que sólo esta vida conduce verdaderamente a la felicidad. Al hilo de esta argumentación, Aristóteles va exponiendo diversos temas que desarrollará posteriormente en sus obras esotéricas.

Uno de los más importantes es el concepto de *phrónēsis*. Es una cuestión disputada si Aristóteles tiene en la obra una concepción meramente platónica de la *phrónēsis,* sin deslindar el ámbito teorético y el práctico, como sostiene Jaeger, o si ya distingue, como

[103] *Ibid.*, pág. 73.

han defendido algunos autores[104], entre la inteligencia propiamente teorética, que el Estagirita llamará posteriormente *sophía*, y la mera prudencia limitada a su uso en la vida moral, tal y como aparecerá en la *Ética Nicomáquea*. En el *Protréptico* la *phrónēsis* parece designar la inteligencia como se cultiva en el ámbito del saber filosófico y lo característico es que en ella se aúnan lo teorético y lo práctico. Con ella están vinculadas dos ideas de Aristóteles que se exponen ya en la obra. Por un lado, está su distinción, de raíz platónica, entre producción *(poíēsis)* y acción *(prâxis)*, es decir, entre saberes instrumentales o subordinados y saberes directivos. La *phrónēsis* pertenece a esta última esfera, ya que no tiene como objetivo la producción de algo externo y diferente de ella misma, sino que constituye una facultad cuyo ejercicio es un fin en sí mismo (cf. frag. 6). Por otro lado, Aristóteles identifica el cultivo del saber, encarnado en la *phrónēsis,* con el *érgon* o función específica que nos permite alcanzar la perfección natural de la vida humana (frag. 6). Las reflexiones teleológicas del Estagirita están destinadas en el *Protréptico* a mostrar que el ejercicio de la inteligencia, propio del saber filosófico, debe ser el verdadero *télos* de la existencia humana, porque sólo en este ámbito alcanza el hombre la perfección a la que está destinado. Precisamente porque se trata de una actividad perfecta y no impedida, incluye como un elemento esencial de sí misma la felicidad y el placer (frag. 14). Con ello se alcanza el objetivo del discurso protréptico, que consiste en enlazar las ideas de filosofía y felicidad a través del concepto de inteligencia como *érgon* o función específica del hombre.

Al hilo de estas reflexiones comprobamos que van saliendo los temas esenciales de la filosofía aristotélica. La visión teleológica de la naturaleza, en la que se fundamentan las consideraciones éticas precedentes, le lleva a enunciar las tres causas de la generación, arte, naturaleza y azar, y a examinar sus relaciones recíprocas (frag. 11). El placer en el ejercicio de la actividad contemplativa es ocasión para explicar la distinción entre lo que es «por sí» y lo que

[104] Cf. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, pág. 260, y BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 506.

es «por accidente» (frags. 6, § B63, y 14, § B88), ya que Aristóteles está interesado en mostrar que el placer derivado de la actividad teorética está esencial y no concurrentemente ligado a ella. Por otro lado, en relación con el ejercicio del saber, encontramos igualmente la distinción entre el acto y la potencia, de tan enorme trascendencia en el pensamiento de Aristóteles (frag. 14, § B79 y sigs.). Aquí le sirve para establecer una jerarquía entre los diversos sentidos de un término, atribuyéndole prioridad al acto sobre la potencia, para acabar concluyendo que en el ámbito de la filosofía alcanza el vivir su más alta expresión, porque es en la actividad contemplativa donde se cumple más propiamente la actualidad de la vida (frag. 14, §§ B84-86). A propósito de esto, Aristóteles distingue (B82) una homonimia en el término «más» *(mâllon)*, porque éste puede indicar tanto una diferencia de intensidad como una prioridad entre significados o acepciones diferentes de un mismo término, que, a pesar de su diferencia, están conectados por su dependencia de un significado que tiene prioridad frente a los otros. Como han visto algunos comentaristas[105], nos encontramos aquí ante la conocida distinción aristotélica entre una homonimia simple y una homonimia en la que los significados diversos remiten a una misma realidad. Cuando hay una pluralidad de sentidos en un mismo término, aunque todos no signifiquen según una misma noción, puede salvarse lo que sería una mera homonimia cuando hay una acepción que tiene prioridad y todas las demás remiten a ella. En la *Metafísica* (IV 2) Aristóteles salva así la posibilidad de la ontología fundándola en la entidad, que, por su prioridad, proporciona la unidad de referencia de la que dependen todos los demás sentidos del ser.

No hemos entrado en la discutida cuestión de si Aristóteles sostuvo en el *Protréptico* la doctrina platónica de las Ideas. Hoy día la mayoría de los comentaristas reconocen la enorme influencia del platonismo sin necesidad de admitir que Aristóteles aceptara la teoría de las Formas[106]. Mientras que tengamos las evidencias con las que contamos en la actualidad, al no haber un solo texto que pueda ser interpretado definitivamente como un testimonio definitivo en favor de ello, debemos considerar esta una cuestión irresoluble que no debe impedirnos comprender la enorme influencia del platonismo que se adivina por doquier, junto a los rasgos vigorosos del propio pensamiento aristotélico, que parece haber adquirido en esta obra unas indudables señas de identidad y madurez.

[105] E de Strycker, «Les Predicats dans le 'Protreptique' d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, 66 (1968), 597-618, esp. 600 y sigs; Berti, *Aristotele, Protreptico*, pág. 96, n.115.

TESTIMONIOS

1 (Rose^3, T. 1; Ross, T. 1) *Historia Augusta* II 97, 20-22 (ed. Hohl)

Y no considero que sean desconocidas las cosas que dijo Marco Tulio en el *Hortensio*, que escribió siguiendo el modelo del *Protréptico*.

2 (Rose^3, 1; Ross, T. 2) Nonio, 394, 26-28 (Lindsay), *s.v. contendere, intendere*

Marco Tulio en el *Hortensio:* «pues, si lees a Aristóteles, hay que emplear un gran esfuerzo intelectual para explicarlo»[107].

[106] Ésta es la opinión del mismo Düring, que fue quien con más decisión se opuso en un principio a la tesis de Jaeger, y de otros comentaristas como Berti *(La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 416 y sigs. y 455 y sigs.), De Vogel («Did Aristotle ever accept Plato's Theory of Trascendent Ideas?», esp. pág. 284) o B. Dumoulin *(Recherches...*, págs. 143-145), por citar sólo algunos ejemplos.

[107] A juicio de Düring, *Aristotle's Protrepticus*, pág. 37, estos dos testimonios aceptados por Ross, que proceden de *Historia Augusta* y Nonio, no tienen nada que ver con el *Protréptico;* sin embargo, han sido puestos en relación con esta obra por su mención del *Hortensio* de Cice-

3 (Rose[3], T. 1; Ross, T. 3) Marciano Capela, V 441

Si hay que filosofar, es asunto del que trata el *Hortensio*.

4 (Ross, T. 4) Isócrates, *Antídosis* 84-85

Comparadas con las enseñanzas de aquellos que pretenden exhortar a la templanza y la justicia, las nuestras serían manifiestamente más verdaderas y útiles. Pues ellos exhortan a una virtud y a una sabiduría que es desconocida por los demás y discutida por ellos mismos, mientras que yo hablo en favor de una virtud en la que todos están de acuerdo. Y ellos se dan por contentos si pueden atraer a su compañía a unos cuantos con la fama de sus nombres, mientras que yo, en cambio, etc.[108].

5 (Ross, T. 5) Pseudo Isócrates, *A Demónico* 3-4

Cuantos escriben discursos exhortativos para sus propios amigos asumen una noble tarea, aunque no cultiven con ello la parte más importante de la filosofía. Pero aquellos otros que no enseñan a los más jóvenes los procedimientos por los

---

rón, que tradicionalmente se ha considerado escrito según el modelo del *Protréptico* de Aristóteles.

[108] B. Einarson, cuyas tesis han sido aceptadas por la mayoría de los comentaristas (cf., por ej., Düring, *Aristóteles*, pág. 626; Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 451, etc.), defendió, contra P. von der Mühl, que el *Protréptico* era posterior a la *Antídosis* de Isócrates. Como ésta se publicó en el 353/2 a. C., este hecho proporcionaría un *terminus post quem* para la composición del *Protréptico*. En cualquier caso, «los que pretenden exhortar a la templanza y la justicia» parece constituir una clarísima alusión a la Academia platónica, pero no necesariamente al *Protréptico*, de la misma manera que lo es también la referencia a quienes pretenden reclutar discípulos con «la fama de sus nombres». Düring nos recuerda, en ese sentido (cf. *Aristóteles*, pág. 627, n. 27) que el gran prestigio de la Academia está atestiguado por numerosos fragmentos de comedias contemporáneas.

que pueden ejercitar su destreza argumentativa[109] sino cómo mostrar la excelencia de su condición natural por el carácter de su comportamiento, benefician más a sus discípulos, en la medida en que los primeros centran su acción educativa sólo en el discurso mientras que los otros perfeccionan su modo de ser.

FRAGMENTOS

1 (Rose[3], 50; Ross, 1; Gigon, 54) Estobeo, IV 32a21

(B 1) Zenón dijo que Crates, sentado en una zapatería, leía en voz alta el *Protréptico* de Aristóteles, que éste escribió para Temisón[110], rey de Chipre, diciendo que nadie tenía

---

[109] G. Mathieu y E. Brémond, *Isocrate, Discours*, vol. I, París, 1956, pág. 123, traducen *deinótēta tēn en toîs lógois* como «habilidad oratoria», pero Jaeger, *opus cit.*, pág. 74, n.8, observa que «(la habilidad en el argumentar» que el autor condena y el cultivo de ella no es la «habilidad del retórico», sino «la filosofía lógica o dialéctica». En esta obra *(A Demónico)*, que Jaeger consideraba una exhortación anónima procedente de la escuela de Isócrates, ésta habría respondido frente a «la audaz requisitoria en favor de la vida teorética» debida al *Protréptico* de Aristóteles *(ibid.*, pág. 75) y habría reaccionado contra éste.

[110] Indicamos, con las siglas (B 1), (B 2), etc., la numeración que corresponde a los fragmentos en la edición de Düring. Sobre las dificultades de identificar a este «príncipe» o «rey» de Chipre, puede verse el artículo de Chroust, «What Prompted Aristotle to Address the *Protrepticus* to Themison of Cyprus», *Hermes* 94 (1966), 202-207, incluido también en *Aristotle*, vol. II, págs. 119-125. Isócrates había dirigido un discurso exhortativo a Nicocles, hijo de Evágoras y había escrito un encomio de éste, de manera que el hecho de que Aristóteles dirigiera su *Protréptico* a este personaje ha sido interpretado como un intento de contrarrestar la influencia de aquél en los asuntos chipriotas. Es probable que Aristóteles conociera a Temisón directamente o a través de Eudemo de Chipre, que era compañero suyo en la Academia. Por otra parte, no parece que los aconte-

a su disposición para filosofar bienes más importantes que él; ya que tenía gran riqueza para gastarla en ello y además gozaba de reputación.

Dijo que mientras aquél leía, el zapatero prestaba atención y continuaba cosiendo y que Crates afirmó: «me parece, Filisco, que yo escribiré un Protréptico para ti: pues veo que tú estás en mejores condiciones para filosofar que aquél para quien escribió Aristóteles»[111].

2a (ROSE[3], 51a; ROSS, 2; GIGON, 55, 1) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Com. de los «Tópicos» de Aristóteles* 149, 9-17[112]

Hay ocasiones en las cuales es posible refutar lo propuesto, en todos los sentidos en que puede tomarse una expresión. Por ejemplo, si alguien afirmara que no se debe filosofar, dado que se entiende (B 6) por filosofar tanto el investigar esto mismo, es decir, si se debe filosofar o no, según dice Aristóteles en el *Protréptico*, como el hecho mismo de cultivar la especulación filosófica (B 6), al mostrar que cualquiera de estas dos cosas es propia del hombre, refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista. Así pues, en esta ocasión es posible demostrar la proposición de ambas maneras, pero en los ejemplos anteriores ⟨no es posible la demostración⟩ a partir de todos o de cada uno de los dos supuestos, sino de uno o de algunos.

cimientos políticos asociados accidentalmente a la obra hayan estado directamente relacionados con su contenido.

[111] Este testimonio transmitido por Estobeo da fe de las diferentes concepciones que tenían los cínicos y los estoicos, por un lado, representados respectivamente por Crates y Zenón, y la tradición platónico-aristotélica, por otro, en lo relativo a las relaciones entre la filosofía y los bienes externos. Aunque para Platón y Aristóteles éstos no constituyen un fin en sí, rectamente utilizados pueden incluso favorecer el ejercicio de la filosofía, mientras que para los otros son un obstáculo. De ahí que para Crates el zapatero esté en mejores condiciones para la práctica de la filosofía.

[112] Las palabras que Alejandro atribuye al *Protréptico* han sido aceptadas por todos los editores de la obra, incluso por los más escépticos, como Rabinowitz, ya que es de suponer que el comentarista podía aún consultar la obra de Aristóteles. Sin embargo, los especialistas se dividen a la hora de establecer la extensión de la cita, que los demás comentaristas antiguos presentan en forma de silogismo hipotético. Véase BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 412-3.

2b (ROSE[3], 51b; ROSS, 2b; GIGON, 55, 5) Escolios a los *Analíticos Primeros*, cod. Paris., 2064, 263a

(Sobre todas las clases de razonamiento.) Tal es también el argumento de Aristóteles en el *Protréptico*. Tanto si se debe como si no se debe filosofar, hay que filosofar. Pero o se debe filosofar o no se debe filosofar, luego, en cualquier caso, hay que filosofar.

2c (ROSE[3], 51c; ROSS, 2c; GIGON, 55, 2) OLIMPIODORO, *Com. del «Alcibiades» de Platón* 144 (CREUZER)

También Aristóteles en el *Protréptico* decía que si se debe filosofar, hay que filosofar, y si no se debe filosofar, hay que filosofar, por lo que en cualquier caso hay que filosofar.

2d (ROSE[3], 51d; ROSS, 2d; GIGON, 55, 3) ELÍAS, *Com. de la Introducción de Porfirio* 3, 17-23.

O también como dice Aristóteles en su obra titulada el *Protréptico*, en la que exhorta a los jóvenes a la filosofía. Pues dice así: Si se debe filosofar, hay que filosofar, y si no se debe filosofar, hay que filosofar: luego, en cualquier caso, hay que filosofar. Efectivamente, si existe ⟨la filosofía⟩, estamos obligados a filosofar sin ninguna duda, puesto que existe, y si no existe, también en esa circunstancia estamos obligados a investigar por qué no existe la filosofía, pero, al

investigar, filosofamos, puesto que la investigación es causa de la filosofía.

2e (ROSE[3], 51e; ROSS, 2e; GIGON, 55, 4) DAVID, *Prolegómenos de la filosofía* 9, 2-12

También Aristóteles en una obra de carácter protréptico en la que exhorta a los jóvenes a la filosofía afirma que si no se debe filosofar, hay que filosofar, y si se debe filosofar, hay que filosofar, por lo que hay que filosofar en cualquier caso. Es decir, si alguien afirma que no existe la filosofía, es que ha empleado demostraciones para negar la filosofía por medio de ellas, pero si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es madre de las demostraciones. Si dice que existe la filosofía, filosofa a su vez, pues ha empleado demostraciones a través de las cuales demuestra que aquélla existe. Así pues, en cualquier caso filosofa tanto el que la niega como el que no, porque cualquiera de los dos ha empleado demostraciones con las que probar sus afirmaciones, pero si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es madre de las demostraciones.

2f (ROSE[3], 51f; ROSS, 2f; GIGON) LACTANCIO, *Instituciones divinas* III 16

El Hortensio de Cicerón[113], al plantear una disputa contra la filosofía, se ve envuelto en una ingeniosa conclusión, porque quien dijera que no se debe filosofar, aparecería filo-

[113] Este texto, cuya argumentación es extremadamente parecida a la que hemos recogido en los textos anteriores, fue aducido por BERNAYS, *Die Dialoge...*, pág. 119, n. 3, como prueba de que el *Hortensio* de Cicerón derivaba del *Protréptico* de Aristóteles, aunque en este caso la cita de Lactancio le imprime un giro eminentemente práctico, como ha observado BERTI, *Aristotele, Protreptico*, pág. 70, n. 8.

sofando en no menor medida, ya que es propio del filósofo tratar sobre lo que se debe o no se debe hacer en la vida. Nosotros estamos exentos y libres de esta acusación, porque suprimimos la filosofía, ya que constituye una invención del pensamiento humano, y defendemos la sabiduría, porque representa un don divino, y abogamos por la conveniencia de que sea cultivada por todos.

2g (ROSS, 2g) CLEMENTE DE ALEJ., *Strom.* VI 18, 162, 5

Así pues, en efecto, aquel argumento me parece correctamente formulado: si se debe filosofar, se debe filosofar, pero también en el caso de que no se deba filosofar, se sigue la misma conclusión; pues nadie puede condenar una cosa antes de conocerla; luego hay que filosofar.

3 (ROSE[3], 57; ROSS, 3; GIGON, 76[114]) *Papiro de Oxirrinco* 666; ESTOBEO, III 3, 25

(B 2) ⟨Los bienes externos⟩... les impiden a los que los eligen hacer alguna de las cosas que deben; por ello, al contemplar la desgracia de éstos, es preciso rehuirla y creer que la felicidad no se deriva de la posesión de muchas cosas, sino más bien de una determinada disposición del alma. En el caso del cuerpo, efectivamente, nadie diría que es dichoso el que está adornado con un espléndido vestido, sino el que es saludable y está en una buena disposición, aunque no tenga ninguna de las cosas antes referidas. De la misma manera, si un alma ha sido educada, habrá que llamar felices al

[114] A partir de aquí, como puede comprobarse por la numeración de los fragmentos, Gigon se aparta de la mayoría de los editores del *Protréptico* situando toda una serie de fragmentos (73-83) bajo el impreciso título de «*tópoi protreptikoí* aus mehreren Dialogen exzerpiert» (lugares exhortativos extraídos de diversos diálogos), *Librorum Depertidorum Fragmenta*, pág. 302.

alma y al hombre de esta condición, pero no al que haya sido adornado espléndidamente con bienes externos, aunque él mismo carezca de todo valor[115]. Efectivamente, al caballo que tiene bridas de oro y un lujoso arnés, si es malo, no lo consideramos dotado de ningún valor, pero, en cambio, ensalzamos más al que se halla en una excelente disposición.

(B 3) Independientemente de lo que hemos dicho, cuando alcanzan la riqueza las gentes sin ningún valor, sus posesiones les resultan más valiosas que los bienes del alma y esto es lo más vergonzoso de todo. Pues, igual que sería ridículo alguien que fuera inferior a sus sirvientes, de la misma manera a los que se han visto dotados de una posesión más valiosa que su propia naturaleza hay que considerarlos unos miserables.

(B 4) Y esto es así en verdad. Pues, como dice el proverbio, el hartazgo engendra soberbia y la falta de cultura unida al poder trae como consecuencia la insensatez. Efectivamente, para los que tienen una mala condición en lo relativo al alma, la riqueza, la fuerza y la belleza no constituyen un bien, sino que cuanto más alto grado alcancen estas disposiciones, tanto mayores y más abundantes serán los daños para el que las posea sin la sabiduría[116]. Pues «no dar a un

[115] El *Protréptico* exalta el valor de la educación para alcanzar la excelencia del hombre y, por tanto, la felicidad, ya que ésta depende no de los bienes exteriores sino del estado interior del alma. No hay que olvidar que para la Academia platónica la filosofía es la forma superior de la *paideía*.

[116] Traducimos *phrónēsis* por «sabiduría» y no por «prudencia», como es habitual, dado el carácter no sólo práctico sino también teorético que se confiere al término en la obra. Es característico del lenguaje platónico que se emplea en muchos pasajes del *Protréptico* la ausencia de una distinción clara entre *epistḗmē* (ciencia), *phrónēsis* (ver frag. 5b, B34) y *sophía* (ver frag. 5b, B53). En *Ét. Nic.* VI 7, 1141b2-5, el conocimiento científico y filosófico en su más alto grado se denomina *sophía* (sabiduría) y puede o no coincidir con la *phrónēsis*, pues ésta es meramente la *prudencia*, cuya tarea consiste exclusivamente en deliberar sobre los medios que conducen al bien en la vida humana (1141b8-9) y carece de la trascendencia teorética que tiene en el *Protréptico*. Para el análisis del vocabulario, especialmente en relación con este caso, cf. DUMOULIN, *Recherches...*, págs.119-121 y 129. Por otro lado, el modelo de discurso protréptico había sido establecido por PLATÓN en el *Eutidemo* (280d-282d) y su influencia en estos pasajes es evidente. Aquí (281d6-e2) el razonamiento es muy semejante: Platón sostiene que estos supuestos bienes, entre los cuales menciona también la riqueza (281a7), la belleza (281a8) y la fortaleza (281c5), no constituyen un bien para quien carece de razón y sabiduría *(áneu phronḗseōs kaì sophías,* 281b5-6), porque son más perjudiciales que sus contrarios, al guiarlos la ignorancia (281d6), y son «tanto peores cuanto más capaces son de servir a una conducción que es mala» (281d7).

niño una espada» significa que no hay que poner el poder en manos de hombres malvados.

(B 5) Todos estarían de acuerdo en que la sabiduría se origina de aprender e investigar aquellas cosas cuyas posibilidades están comprendidas en la filosofía, de manera que cómo no filosofar sin dilación...

4 (ROSS, 4; GIGON, 73) JÁMBLICO, *Protréptico* VI (36, 27-37, 22 PISTELLI)

(B 7) [Teniendo[117] en cuenta que dialogamos con hombres y no con seres que tengan al alcance de su mano la suerte divina de la vida, es preciso entremezclar con esta clase de exhortaciones consejos apropiados para la vida política y práctica. Así pues, hablemos de esto].

(B 8) Las cosas de las que disponemos para la vida, como el cuerpo y lo relativo a éste, nos son proporcionadas

[117] Las palabras pertenecientes a B 7 (36, 27-37, 2 PISTELLI), ausentes en el frag. 4 de ROSS, e incluso las del B 8 no reproducen, a juicio de DÜRING *(Aristotle's Protrepticus*, pág. 178), el texto original del *Protréptico*, sino un resumen de argumentos contenidos en la obra de Aristóteles y hacen referencia al carácter práctico que adopta la filosofía en la vida humana.

como un cierto tipo de instrumentos cuyo uso es peligroso, ya que más bien causan un efecto contrario a los que no se sirven de ellos como es debido. Por tanto, es preciso amar la ciencia[118], adquirirla y emplearla adecuadamente, pues gracias a ella dispondremos bien todas estas cosas. En consecuencia, debemos filosofar, si hemos de actuar políticamente con rectitud y vivir nuestra propia vida provechosamente.

(B 9) Además, hay ciertamente unas ciencias que producen todas las cosas beneficiosas para la vida y otras que se sirven de ellas[119], unas que actúan como auxiliares y otras que prescriben, y en éstas, al estar dotadas de más autoridad, reside aquello que constituye propiamente el bien[120]. En

[118] El texto hace referencia aquí a la *epistḗmē*, que en los tratados aristotélicos designa un saber científico cuyo objeto es lo necesario, eterno y universal *(Ét. Nic.* VI 3, 1139b23-24, VI 6, 1140b31-2), pero no un conocimiento de lo que es útil y bueno para la vida humana, que en la *Ética Nicomáquea* (1140b28) es objeto de la *phrónēsis*, pero, como hemos visto, es característico del *Protréptico* hacer a veces un uso indiferenciado de estos términos que en obras posteriores aparecen más específicamente delimitados.

[119] La distinción entre estos dos tipos de saberes, unos, de carácter auxiliar, que producen bienes, y otros, de carácter directivo, en los que reside la capacidad de utilizar correctamente aquéllos, es el germen de la distinción entre saberes productivos y prácticos que ocupará un lugar central en los tratados de Aristóteles. Cf. *Tóp.* V 1, 129a; *Metaf.* I 2, 982a17; *Ét. Eud.* VIII 1, 1246b11; *Fís.* II 2, 194b1-7; *Gran Ética* I 34, 1198a32-b20. Hay antecedentes en los diálogos platónicos. En el *Crátilo* (390b) se distingue entre el arte que fabrica y el que utiliza y en el *Político* se utiliza un vocabulario muy semejante para describir la relación de subordinación que existe entre determinadas artes como la retórica, la estrategia militar o la actividad judicial, que son auxiliares *(hypēretikḗ*, 305a8), y el saber regio *(basilikè epistḗmē)*, que ejerce el poder sobre ellas (305e2). Cf. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, págs.183-184, y BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 411.

[120] «Aquello que constituye propiamente el bien» *(tò kyríōs òn agathón)*. Para Rabinowitz se trata de la idea platónica del Bien, mientras que para DÜRING *(Aristotle's Protrepticus*, pág. 184) haría referencia a lo

consecuencia, si por estar en posesión de la rectitud de juzgar, emplear la razón y contemplar el bien en su totalidad, la filosofía es la única que puede utilizar y ordenar todo en concordancia con la naturaleza, hay que filosofar de todas las formas posibles, ya que sólo la filosofía comprende en sí misma el recto juicio y la sabiduría que da órdenes[121] sin error.

5a (ROSE³, 52; ROSS, 5a; GIGON, 74, 1) JÁMBLICO, *Sobre la ciencia matemática común* XXVI 79, 1-81, 7 (FESTA)[122]

Ha habido algunos tanto antiguos como modernos que han expresado sobre las matemáticas una opinión contraria

que «un juez competente (el *spoudaîos*) declara como bien», basándose en que «una de las ideas básicas de Aristóteles es que no hay una ciencia única del bien», pero antes habría que probar que ésta fue siempre su opinión al respecto, lo cual es precisamente lo que está en cuestión. Si negamos la referencia a la forma platónica, está más en consonancia con lo que se dice en la obra la opinión de Berti, para quien no puede tratarse de un juicio subjetivo, sino del «principio de un orden objetivo e inmanente», cf. *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 411.

[121] Sobre el carácter normativo de la *phrónēsis*, cf. *Ét. Nic.* VI 10, 1143a8. En cualquier caso, se trata de un tema platónico por excelencia, como es la necesidad de fundar el gobierno del estado en el conocimiento del bien. En un escrito de carácter protréptico la pertinencia de estas líneas es fácilmente comprensible, ya que se trata de una obra destinada a exaltar el ideal teorético del saber y su relevancia para la *prâxis* política. No en vano estaba dirigida a Temisón, un príncipe de Chipre, que debió de tener en sus manos poder e influencia.

[122] Sobre la relación directa o indirecta de esta obra de JÁMBLICO con el *Protréptico* de Aristóteles se han pronunciado opiniones diversas; cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 420. ROSE incluyó este fragmento, que corresponde al número 52 de su edición, e igualmente ROSS (frag. 5a); DÜRING admite parte del pasaje en el frag. B 52 (cf. *Aristotle's Protrepticus*, pág. 224) y parte entre los textos relacionados indirectamente con el *Protréptico* en C 32, 2 y C 41. W. JAEGER, *opus cit.*, pág. 88 y 104, cita el pasaje como parte integrante del *Protréptico*, mientras que otros han visto en este texto una mera adaptación de temas aristotélicos realizada por Jámblico. Para JAEGER (pág. 105), Aristóteles defendía

reprobándolas como totalmente inútiles y carentes de toda aportación a la vida humana. Algunos las atacan de la siguiente manera: «Si es inútil el fin por el cual dicen los filósofos que es preciso aprender ⟨estos conocimientos teóricos⟩, mucho más vano será necesariamente su estudio. Sobre el fin concuerdan casi todos aquellos que creen haber alcanzado mayor precisión en este ámbito. Dicen, efectivamente, unos que ⟨su fin⟩ es la ciencia de lo justo y lo injusto, del bien y del mal, una ciencia que consideran semejante a la geometría y a las demás ciencias afines, mientras que otros ⟨afirman que su fin⟩ es la sabiduría[123] que tiene por objeto la naturaleza y esta clase de verdad, tal y como fue introducida por los seguidores de Anaxágoras y Parménides.

(B 52) Ciertamente, es preciso que quien vaya a examinar estas cuestiones no pase por alto que todos los bienes y todas las cosas provechosas para la vida humana radican en el uso y la acción, pero no en el mero conocimiento. Efectivamente, no sanamos por conocer lo que produce la salud sino por aplicarlo a los cuerpos ni nos hacemos ricos

aquí, contra los ataques de los empiristas, cuyos argumentos se recogen en este pasaje, el conocimiento puro y el ideal platónico de una ética que procediese *more geometrico*. Los conocimientos matemáticos *(mathêmata)* a los que se refiere el pasaje, aún incluyendo elementos específicamente matemáticos, desborda naturalmente el concepto actual de una ciencia de la cantidad.

[123] La construcción del pasaje *(hoi mèn...hoi dè...)*, como ha indicado E. DE STRYCKER («On the First Section of Fragment 5A ot the *Protrepticus*», *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 76-104, pág. 78, n. 4), puede inducir a confusión, porque parece afirmar que hay dos opiniones irreconciliables sobre el objeto de la filosofía, siendo así que el texto mismo afirma una concordancia casi absoluta sobre el fin de la filosofía por parte de todos los que la han cultivado. La tesis del *Protréptico*, como indica Strycker, consistirá precisamente en afirmar que «las dos partes son complementarias y que la ética es sólo el aspecto activo de la física, y la física el aspecto ontológico de la ética» *(art. cit.*, pág. 78, n. 4).

por el conocimiento de la riqueza sino por la posesión de una ingente propiedad, y lo más importante de todo, tampoco vivimos bien por conocer determinadas cosas sino por obrar bien. Pues esto es verdaderamente la felicidad. Por consiguiente, corresponde que la filosofía, si es realmente provechosa, consista en realizar acciones buenas o útiles para este tipo de acciones.

Ahora bien, que no consiste en llevar a cabo acciones ni ella misma ni ninguna otra de las ciencias antes mencionadas, es evidente para todos. Y que tampoco es útil para las acciones, podría comprenderse con lo siguiente. Pues tenemos el mejor ejemplo de ello si comparamos las ciencias semejantes a ésta con las opiniones que se dan en sus dominios respectivos. Los geómetras, en efecto, conocen por demostración cosas, pero no vemos que realicen ninguna de ellas, sino que para dividir un predio y todo lo referente a las demás propiedades de magnitudes y lugares, son los agrimensores los que están capacitados en virtud de la experiencia, mientras que los estudiosos de las matemáticas y sus demostraciones saben cómo hay que actuar, pero ellos no son capaces de hacerlo. Algo semejante ocurre también en la música y en las demás ciencias en las que puedan separarse lo que corresponde al conocimiento y lo propio de la experiencia. Pues los que han establecido las demostraciones y razonamientos sobre armonías y demás cuestiones de este tipo, igual que en el caso de los filósofos, suelen investigar teóricamente, pero no toman parte en ninguno de los trabajos, sino que, cuando son capaces eventualmente de acometer alguno de éstos, tan pronto como han llegado a conocer las demostraciones, los hacen peor, como si fuera adrede. Por el contrario, los que desconocen la teoría, pero han practicado y tienen opiniones correctas, en cuanto a utilidad se refiere, generalmente los aventajan en todo. De la

misma manera, también en asuntos astronómicos, como en lo relativo al sol, la luna y los demás astros, los que han cultivado el estudio de las causas y la teoría no saben nada que tenga utilidad para el hombre, mientras que los que están en posesión de las ciencias que ellos llaman náuticas son capaces de predecirnos tempestades, vientos y muchos otros acontecimientos. En consecuencia, las ciencias de esta clase serán totalmente inútiles para la acción y además, si descuidan las debidas prácticas, el amor al saber descuida los bienes más grandes».

A los que formulan estas objeciones, decimos que existen las ciencias matemáticas y que pueden ser adquiridas.

5b (Rose[3], 52b; Ross, 5b; Gigon, 73) Jámblico, *Protréptico* VI 37, 22-41, 5

(B 31) Además, puesto que todos preferimos cuanto es posible y provechoso, hay que mostrar que tanto lo uno como lo otro corresponde al filosofar, y que la dificultad de su adquisición es inferior a la magnitud de su provecho; pues todos hacemos lo más fácil con mayor placer[124].

(B 32) Ciertamente, que nos resulta posible adquirir las ciencias sobre lo justo y lo conveniente, así como las que versan sobre la naturaleza y el resto de la verdad[125], es fácil de demostrar.

[124] El autor establece aquí los tres tópicos característicos del discurso protréptico, que el estudio de la filosofía es posible, conveniente y fácil. Cf. De Strycker, «On the First Section of Fragment 5A of the *Protrepticus*», págs.77-78.

[125] El texto parece referirse aquí a una división de la filosofía en dos ciencias *(epistêmai)*, la ética, de un lado, y la física en un sentido amplio, que abarcaría también a la metafísica, de otro. Cf. en este sentido, De Strycker, *art. cit.*, págs. 78-79; Düring, *Aristotle's Protrepticus*, pág. 199; Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 414; etc. Jaeger, *Aristóteles*, págs. 103-104, n. 34, defendió, por el contrario, que Aristóteles asumió en el *Protréptico* la división académica de la filosofía en dialéctica, física y ética (como en *Tópicos* I 14, 105b 20 y sigs.), aunque evitara el primero de estos tres términos. Otros traductores, en lugar de nuestra versión más literal («el resto de la verdad»), prefieren «el resto de la realidad». Así, por ejemplo, Düring y Barnes-Lawrence. Muy posiblemente el texto se refiere, en efecto, a la realidad trascendente, objeto de la filosofía primera. Cf., Berti, *Aristotele, Protreptico*, pág. 80, n. 44.

(B 33) Siempre, efectivamente, es más cognoscible lo anterior que lo posterior y lo mejor por naturaleza que lo peor. Pues hay ciencia más de lo definido y ordenado que de sus contrarios, y más de las causas que de los efectos. Las cosas buenas son más definidas y ordenadas que las malas, igual que lo es más el hombre virtuoso que el deshonesto. Es necesario, efectivamente, que haya entre unas y otras cosas la misma diferencia. Y lo anterior es más causal que lo posterior, porque, si se suprime aquello, se suprime lo que recibe su realidad de ello; las líneas, si se suprimen los números; las superficies, si se suprimen las líneas; los volúmenes, si se suprimen las superficies y las llamadas «sílabas», si se suprimen las letras[126].

(B 34) En consecuencia, si el alma es mejor que el cuerpo (puesto que es por naturaleza más apta para gobernar) y

[126] De acuerdo con otros editores (Wilpert, Ross, Düring), leemos *stoicheîōn dè hai onomazoménai syllabaí*, corrigiendo así el error sintáctico ya observado por el escoliasta. La expresión tal y como figura en los manuscritos (*stoicheîa dè tôn onomazoménōn syllabôn*) es incompatible con lo inmediatamente anterior, de aquí que la excluyeran otros editores (Rose). *Onomazoménōn* en el texto de Ross *(Aristotelis Fragmenta Selecta*, pág. 32) parece constituir una errata, a juzgar por su propia nota *ad loc.* en la traducción *(Select Fragments*, pág. 32, n. 2). Si el texto pertenece al *Protréptico*, Aristóteles sigue el principio platónico de que la anterioridad gnoseológica depende de la prioridad ontológica, que aquí se concreta en la doctrina académica de la derivación de las entidades geométricas a partir de los números. Véase sobre esto último, *Sobre el Bien*, frag. 2. Aristóteles distinguirá posteriormente entre lo que es más cognoscible en sí y lo más cognoscible en relación a nosotros (cf. *Analíticos segundos* I 2, 71b33 y sigs.).

las artes y saberes que tienen como objeto el cuerpo son la medicina y la gimnástica (pues nosotros las consideramos ciencias y decimos que algunos las poseen), es evidente que también hay un cierto cuidado y un arte que tiene por objeto el alma y las virtudes del alma, y que somos capaces de adquirirla, ya que también ⟨es posible⟩, respecto a cosas de las que tenemos una ignorancia mayor y que son más difíciles de conocer.

(B 35) De manera semejante ocurre también en relación con la naturaleza. Pues es mucho más necesario que la sabiduría trate de las causas y los elementos que de las cosas posteriores a ellos, ya que éstas no están entre los objetos supremos y de ellas no surgen los objetos primeros[127], sino que de éstos y por medio de éstos, evidentemente, se originan y se constituyen las demás cosas.

(B 36) Efectivamente, ya sean el fuego, el aire, el número o cualesquiera otras naturalezas las causas y principios

[127] Traducimos *tà prôta* por objetos primeros. Según DÜRING *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 220), esta expresión en el *Protréptico* no hace referencia a las Ideas de Platón, como defendió JAEGER *(opus cit.,* pág. 109 y sigs., esp. págs. 114-115), sino a los primeros principios en sentido aristotélico. Nuestra traducción puede entenderse en uno u otro sentido. Véase la nota 180. El lenguaje es de origen platónico. En la *Carta* VII (344d4-5) se utiliza la expresión *tà peri phýseōs ákra kaì prôta* para tratar de los principios metafísicos de lo real, cuya conexión con la doctrina de las Formas es abordada por el mismo ARISTÓTELES en la *Metafísica.* Aquí (I 6, 987b17-22) se habla de las Formas como «causas» de lo demás y de los «elementos» (o principios, *archai)* de aquéllas como elementos de todas las cosas que son. A nuestro juicio, como se pone de manifiesto en el párrafo siguiente (B 36), el autor quiere dejar sentada la tesis de que corresponde a la filosofía remontarse al conocimiento de lo que tiene prioridad ontológica, independientemente de cuales sean estos principios en un sistema filosófico (el Uno y la Díada Indefinida, para Platón) u otro (las primeras causas, para Aristóteles). Véase BERTI, *Aristotele, Protreptico,* pág. 81, n. 48.

de las demás, es imposible conocer cualquiera de las otras, si desconocemos aquéllas. Pues, ¿cómo podría tenerse conocimiento del discurso ignorando las sílabas o conocer éstas sin saber ninguna de las letras?

(B 37) Así pues, que hay ciencia de la verdad y de la virtud del alma y por qué somos capaces de adquirirlas son cuestiones sobre las cuales basta con lo dicho.

(B 38) Pero, que ⟨la sabiduría⟩ es el bien más grande y la más provechosa de todas las cosas, se pondrá de manifiesto a continuación. Todos, en efecto, estamos de acuerdo, por una parte, en que debe gobernar el mejor y el más capaz por naturaleza y, por otra, en que sólo la ley debe mandar y ser soberana. Ahora bien, ésta es una cierta sabiduría y un discurso fundado en la sabiduría.

(B 39) Además, ¿qué medida o criterio del bien puede resultarnos más riguroso que el hombre sabio? Pues como su elección se produce de acuerdo con la ciencia, cuanto éste podría elegir será bueno y lo contrario a ello malo.

(B 40) Como todos prefieren mayormente lo que está en concordancia con la disposición que le es propia (el justo, vivir justamente, el que es valiente, una vida en concordancia con el valor, el moderado, una vida moderada), es evidente que también el sabio preferirá la reflexión antes que ninguna otra cosa, pues en ello consiste la función de esta facultad[128]. En consecuencia, se pone de manifiesto que la

[128] En griego se juega con la misma raíz presente en las tres palabras, de un modo muy difícil de reproducir en castellano: el hombre sabio *(phrónimos)* preferirá la reflexión o el ejercicio del pensamiento *(tò phroneîn),* porque en ello consiste la función de aquello que le hace ser como es y elegir el modo de vida basado en la sabiduría *(phrónēsis).* Sobre el concepto de *érgon* o función, véase la nota 137.

sabiduría es, de acuerdo con el juicio más autorizado, el más grande de los bienes[129].

(B 53) No hay, pues, que rehuir la filosofía, si la filosofía es en verdad, según creemos, la adquisición y el uso del saber, y el saber está entre los bienes más grandes[130]. No debemos navegar hasta las columnas de Hércules por afán de lucro[131] y arrostrar muchos peligros y, en cambio, por la sabiduría, no esforzarnos nada y andar escatimando. Ciertamente, es propio de esclavo afanarse por vivir, pero no por vivir bien, y seguir las opiniones de la mayoría en lugar de considerar que sea la mayoría la que siga las nuestras, y lo es también ir en busca de riquezas sin cuidarse lo más mínimo de cosas más elevadas.

[129] El valor supremo de la sabiduría es uno de los motivos fundamentales del discurso protréptico, ya presente en el *Eutidemo*. En esta obra (cf. 281e-282a) se muestra la necesidad de filosofar para alcanzar la felicidad, ya que ésta depende no de la posesión sino del buen uso de las cosas. Sócrates afirma que el éxito sólo está garantizado por el saber *(epistêmē, sophía* o *phrónēsis)*, por lo que sólo éste es verdaderamente un bien en sí (281e3-5), a diferencia de las demás cosas que resultan bienes o males según las guíe el saber o la ignorancia. El razonamiento del *Protréptico* es muy semejante, si bien, como ha indicado Berti *(La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 422), en este punto no se argumenta a favor del saber a partir de su utilidad, como se hará más adelante, sino que se parte de la superioridad axiológica que le confiere el hecho de ser lo primero en la escala de valores del hombre sabio, que es medida y criterio del bien.

[130] Traducimos aquí *sophía* por saber y *phrónēsis,* como venimos haciendo, por sabiduría, pero en realidad, como puede comprobarse en este párrafo, se trata de términos sinónimos. Véase nota 116.

[131] Los viajes emprendidos por los navegantes para la consecución de bienes materiales se utilizan como motivo exhortativo, para animar a los jóvenes a no escatimar esfuerzos en favor de los más altos fines de la filosofía. Como hay una referencia muy parecida a estos viajes comerciales en el discurso *A Demónico* (19) atribuido a Isócrates, Jaeger *(Aristóteles,* pág. 75-76) pensó que se trataba de una réplica de la escuela de Isócrates al *Protréptico* de Aristóteles.

(B 54) Sobre la utilidad y la importancia del asunto creo haber dado una demostración suficiente, pero las razones por las cuales la adquisición de la sabiduría es mucho más fácil que los demás bienes es algo de lo que podría uno convencerse con lo siguiente.

(B 55) El hecho de que quienes filosofan no obtengan de los hombres ninguna recompensa por la que hubieran de esforzarse tan intensamente y que los que han empleado un gran esfuerzo en otras artes, sin embargo, progresen ⟨en la filosofía⟩ en poco tiempo, superándose en la precisión de las cuestiones tratadas, me parece un signo de la facilidad de la filosofía[132].

(B 56) Además, que todos se demoren a gusto en ella y deseen dedicarle su atención abandonando todos sus demás quehaceres, es una prueba no menor de que su perseverancia va acompañada de placer. Pues nadie quiere esforzarse durante mucho tiempo. A esto hay que añadir que la práctica ⟨de la filosofía⟩ difiere mucho de todo lo demás, porque los filósofos no necesitan para su labor de instrumentos ni lugares, sino que en cualquier sitio del mundo

[132] Este argumento en favor de la facilidad de la filosofía, se basaría, según señala Düring *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 228), en la experiencia de la Academia, en la que los jóvenes lograban rápidos progresos en la especulación filosófica, a diferencia de lo que ocurría en otras escuelas. Berti *(Aristotele, Protreptico,* pág. 89, n. 84) no descarta que la comparación pudiera establecerse dentro de la misma Academia entre el esfuerzo que debían dedicar los alumnos a las matemáticas y el empleado en la filosofía. El pasaje tiene numerosas dificultades textuales y, a pesar de las propuestas de Düring *(opus cit.,* págs. 227-229) y D. J. Allan («Critical and Explanatory Notes on some passages assigned to Aristotle's *Protrepticus*», *Phronesis* 21 [1976], 219-240, esp. 231-232), hemos optado por el texto tal y como figura en los manuscritos, de acuerdo, por otra parte, con la edición de Ross.

donde uno se ponga a pensar puede alcanzar la verdad de la misma manera, como si estuviera universalmente presente.

(B 57) En consecuencia, ha quedado demostrado que la filosofía es posible, que es el más grande de los bienes y que es fácil de adquirir, por lo cual, en razón de todas estas consideraciones, es digna de que nos esforcemos por alcanzarla.

5c (Rose[3], 52c; Ross, 5c; Gigon, 75) Proclo, *Comentario del libro I de los «Elementos» de Euclides* 28, 13-22 (Friedlein)[133]

Una muestra de que ⟨la ciencia matemática⟩ es deseable por sí misma para quienes la cultivan, como también dice Aristóteles en algún lugar, es que, aunque no se les asigne ninguna recompensa a sus estudiosos, en poco tiempo éstos logran un gran avance en la ciencia de las matemáticas. También ⟨es prueba de esto⟩ el hecho de que todos cuantos han experimentado, aunque sea un poco, su utilidad se demoren con gusto en ellas y deseen dedicarle su atención abandonando sus demás quehaceres. Así pues, los que desprecian el conocimiento de las matemáticas se quedan sin degustar los placeres que hay en ellas.

6 (Ross, 6; Gigon, 73) Jámblico, *Protréptico* VII 41, 15-43, 25 (Pistelli)

(B 59) Además, de las partes que nos constituyen, una es el alma y la otra, el cuerpo, aquella gobierna y éste es gobernado, la primera utiliza y el segundo subyace ⟨al alma⟩

[133] Este texto de Proclo es excluido por Düring *(opus cit.*, pág. 226) al considerarlo una versión secundaria del *Protréptico* de Jámblico, mientras que otros autores lo incluyen (Jaeger, *opus cit.*, pág. 81; Ross, frag. 5b, Giannantoni), al estimar, como Rose, que las coincidencias con esta última obra revelan que ambas proceden del *Protréptico* de Aristóteles.

como instrumento. Por lo demás, el uso de lo que es gobernado y del instrumento se subordina siempre a lo que gobierna y utiliza.

(B 60) Del alma, una parte es la razón, que por naturaleza gobierna y juzga sobre aquello que nos concierne, y, otra aquello que la obedece y a lo cual le es connatural el ser gobernado[134]. Todo está bien dispuesto en concordancia con la virtud[135] que le es propia, porque haber alcanzado ésta es bueno.

(B 61) Ciertamente, siempre que las partes más importantes, elevadas y honorables están en posesión de la virtud, hay buena disposición. En consecuencia, es mejor la virtud natural de lo que por naturaleza es mejor. Pero lo que

[134] La división del alma en dos partes, racional e irracional, aparecerá en numerosos pasajes del *Corpus*. Aristóteles asume esta bipartición a efectos prácticos, por ej., en *Ét. Nic.* I 13, 1102a26 y sigs., e incluso nos remite en este pasaje a los tratados exotéricos como el lugar donde se ha tratado esta cuestión con más detalle, lo cual es indicio de la continuidad que tenían a sus ojos estas obras con los tratados. Ver Testimonios, texto núm. 6. Como queda claro en ese mismo texto de *Ét. Nic.*, esto no significa que la aceptara como teoría filosófica del alma y, de hecho, en *Acerca del Alma* III 9, 432a24-26, critica abiertamente estas teorías desde un punto de vista científico. En Platón la división del alma en tres partes (concupiscible, colérica, racional) coincide con otro criterio bipartito que hace hincapié en el carácter mortal o inmortal de aquéllas (cf., por. ej., *Timeo* 65a y 72d). Una vez abandonada la división del estado en tres clases, característica de la *República*, es posible, como cree Rees («Theories of the Soul in the Early Aristotle», págs.196-197), que la bipartición reflejara el esquema fundamental adoptado por la Academia para abordar las discusiones éticas. Aquí, en el *Protréptico,* la distinción entre cuerpo y alma y la división de ésta en racional e irracional sirve para establecer una jerarquía de valores que sitúe a la razón en el centro decisivo de la existencia humana.

[135] Traducimos *aretḗ* por «virtud», pero debe tenerse presente que esta palabra hace referencia tanto a las *virtudes* propiamente morales como a la *perfección* o excelencia lograda en el ejercicio de una actividad o función, no necesariamente moral. Aristóteles es perfectamente consciente de la doble acepción del término. Cf., en este sentido, *Metaf.* V 16, 1021b17 y *Ét. Eud.* II 1, 1219a2.

está por naturaleza más dotado para gobernar y mandar es lo mejor, como lo es el hombre en relación con los demás animales. Así pues, el alma es mejor que el cuerpo (al estar más dotada para gobernar) y en el alma es mejor lo que posee razón y entendimiento. Tal es, efectivamente, lo que manda y prohíbe, y dice lo que debe o no debe hacerse.

(B 62) Así pues, cualquiera que sea la virtud de esta parte, es necesario que sea la más deseable tanto, en general, para todos como para nosotros. Podría afirmarse, en efecto, según creo, que nosotros somos exclusiva o mayormente esta parte[136].

(B 63) Además, cuando algo lleva a cabo de un modo excelente aquella función[137] que le es connatural, no en un sentido accidental, sino por sí misma, entonces hay que decir también que constituye un bien y que tal virtud, por la que cada cosa realiza aquello que le es connatural, debe ser considerada la más elevada.

(B 64) Ahora bien, en lo que es compuesto y divisible hay muchas y diferentes actividades, pero en aquello que es simple por naturaleza y cuya entidad no es relativa a otra

[136] A pesar del carácter platónico de esta identificación de la personalidad humana con la racionalidad (cf., p. ej., *Rep.* 611e), se encuentran también en el Aristóteles de los tratados expresiones semejantes. En *Ét. Nic.* X 7, 1178a2-3 dice, efectivamente, que el intelecto parece constituir «aquello que es cada uno, porque es lo más elevado y lo mejor».

[137] Traducimos *érgon* por obra o función. Aristóteles distingue en *Ét. Eud.* II 1, 1219a13 y sigs. estas dos acepciones del término según coincida o no el *érgon* con el uso de la facultad correspondiente. En el *Protréptico*, Aristóteles introduce el concepto de *érgon* como la función específica que corresponde a una entidad por su propia naturaleza, lo cual confiere un fundamento teleológico a su ética, porque, como dirá en *Ét. Eud.* II 1, 1219a8, el *érgon* de cada cosa es su fin. Obsérvese aquí la correspondencia entre *aretḗ* y *érgon*, ya que la virtud es el modo de ser que le permite a una entidad realizar de modo excelente la función que le corresponde por naturaleza.

cosa hay necesariamente una sola virtud por sí en sentido propio.

(B 65) Así pues, si el hombre es un animal simple y su entidad está ordenada en concordancia con la razón y el intelecto, su función no ha de ser otra que la verdad más rigurosa y alcanzar la verdad sobre los entes. Pero, si está compuesto por naturaleza de muchas facultades, es evidente que cuando muchas cosas pueden ser llevadas a cabo naturalmente por algo, su función será siempre la mejor de éstas, como lo es la salud para el médico y la salvación para el piloto. Ahora bien, no podemos nombrar ninguna función del entendimiento o de la ⟨parte⟩ pensante de nuestra alma que sea mejor que la verdad. La verdad es, por tanto, la función más elevada de esta parte del alma[138].

(B 66) La realiza, en general, por medio de la ciencia y más aún por medio de lo que es ciencia en un grado mayor, cuyo fin más elevado es la contemplación. Efectivamente, de dos cosas, cuando una sea elegible en virtud de la otra, es mejor y más digna de ser elegida aquella por la que la otra resulta también elegible, por ejemplo, lo es más el placer que las cosas placenteras y la salud más que las cosas saludables. Pues éstas se dicen productoras de aquéllas.

(B 67) Así pues, al comparar un modo de ser con otro, nada hay más digno de ser elegido que la sabiduría, de la

[138] Una vez establecida la jerarquía entre cuerpo y alma, por un lado, y entre alma racional e irracional, por otro, Aristóteles mostrará que la función de la parte más excelente debe ser el centro o *télos* de la vida humana. En una obra, como ésta, de carácter protréptico, la filosofía, obra de la *phrónēsis*, aparece como aquella actividad que, al cultivar la función de pensar y contemplar, permite al hombre alcanzar la perfección que le corresponde en cuanto tal. En la sabiduría, el *érgon*, que es la contemplación o conocimiento filosófico, coincide, por otra parte, con el ejercicio mismo de la facultad y no se da la superioridad de un *télos* que fuese diverso de la actividad realizada, como ocurre en el ámbito del saber productivo.

cual decimos que es facultad de lo más elevado que hay en nosotros. Efectivamente, la parte cognoscitiva, ya sea aislada o conjuntamente, es lo mejor de toda el alma y su virtud es la ciencia.

(B 68) En consecuencia, ninguna de las llamadas virtudes particulares es función de la sabiduría, pues ésta es mejor que todas y, por otro lado, el fin producido es siempre superior a la ciencia que lo produce[139]. Ciertamente, toda virtud del alma, de esta forma, ni es función suya, ni es la felicidad. Efectivamente, si ⟨este saber⟩ fuera de carácter productivo, sus productos serán diferentes de sí mismo, como lo es la casa respecto a la construcción, que no es parte de la casa, mientras que la sabiduría es parte de la virtud y

[139] Parece aquí adivinarse, primero, la distinción entre virtudes intelectuales y morales, como sugiere DÜRING, *Aristotle's Protrepticus,* pág. 240. La *phrónēsis* es en el *Protréptico* un saber teorético y una virtud intelectual, a diferencia de las virtudes particulares, de carácter ético, que comportan una participación de los demás elementos del hombre, distintos de la mera razón (cf. *Gran Ética* 1185b7). Además, en segundo lugar, Aristóteles establece la superioridad de la *phrónēsis* respecto a cualquier saber productivo, porque en este último el fin es la cosa producida y, por tanto, es distinto del saber mismo y superior a éste, ya que es su razón de ser. La sabiduría, por el contrario, consiste en una facultad cuyo ejercicio es un fin en sí, ya que en el pensar y la contemplación propios del conocimiento filosófico, que son obra suya, se cumple la excelencia o virtud que corresponde al hombre por naturaleza. Aristóteles defiende así la superioridad de la vida teorética *(theōrētikós bíos),* cuyo valor está por encima del ámbito político y del productivo. A nuestro juicio, a pesar de lo afirmado por otros comentaristas como S. Mansion o C. de Vogel (cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele,* págs. 435-436), esto es plenamente concordante con la posición platónica. En la *República* (519d8-e3) la vida del filósofo que ha de bajar a «la caverna» de los asuntos políticos es inferior a la vida contemplativa y es una obligación que se le impone porque está en cuestión no sólo su propio bienestar sino el de toda la ciudad. Y, por otro lado, el *Protréptico,* aun alabando las excelencias de la vida contemplativa, está dedicado a un príncipe, que ha de ejercer funciones de gobierno.

de la felicidad. Pues nosotros decimos que la felicidad deriva de ella o es ella misma.

(B 69) En consecuencia, de acuerdo con este razonamiento, también es imposible que sea una ciencia productiva, ya que el fin tiene que ser mejor que lo que acontece ⟨con vistas al fin⟩, sin embargo, nada es mejor que la sabiduría, a menos que sea una de las cosas mencionadas, pero ninguna de éstas es una función que sea distinta de la sabiduría misma. Por tanto, hay que afirmar que esta ciencia es teorética, puesto que es imposible que la producción sea el fin[140].

(B 70) El pensar y contemplar, por tanto, son función de la virtud[141] y esto es para los hombres, de todas las cosas, lo más digno de ser elegido, como lo es también, en mi opinión, el ver para los ojos, lo cual es algo que uno desearía poseer, aunque por causa de ello no resultara nada aparte de la visión misma.

7 (ROSS, 7; GIGON, 73) JÁMBLICO, *Protréptico* VII 43, 25-45, 3 (PISTELLI)

(B 72) Por lo demás, si amamos el ver por sí mismo, esto prueba suficientemente que todos aman extremadamente pensar y conocer[142].

[140] La sabiduría en el *Protréptico* es delimitada frente al saber productivo, pero tanto en este parágrafo como en el B 67, se identifica con la *epistḗmē* (ciencia), de manera que reúne en sí misma las dos dimensiones teorética y práctica, que aparecerán claramente deslindadas en *Ét. Nic.* VI 5, 1140a24 y sigs. Véase también frag. 13 B 46.

[141] DÜRING *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 241) propone *psychês* en lugar de *aretês,* como figura en los manuscritos, con lo que el texto diría (en analogía con el frag.14, B 85) «función del alma» en lugar de decir «función de la virtud», pero en realidad el sentido no cambia, porque la virtud es, como hemos dicho, la condición excelente del alma que permite a ésta realizar su función.

[142] JAEGER, *opus cit.,* págs. 86, ha señalado el estrecho paralelismo que hay entre este pasaje y los comienzos de la *Metafísica* (I 1, 980a21 y sigs.)

(B 71) Además si uno ama algo determinado por alguna otra cosa que sea concurrente con ella, es evidente que estimará más aquello en lo que más se dé tal cosa. Por ejemplo, si alguien elige pasear porque es sano, pero correr fuera más sano para él y ello estuviera a su alcance, preferirá hacer tal cosa y, de saberlo, lo elegiría más decididamente. Así pues, si la opinión verdadera es semejante a la sabiduría, puesto que opinar verdaderamente es deseable precisamente en cuanto es semejante a la sabiduría, debido a la verdad, si esta condición se da más en el pensar, será más digno de ser elegido el pensar que el opinar verdaderamente.

(B 74) Pero vivir se distingue de no vivir por la percepción sensorial y es por esta facultad y por su presencia por lo que se define el vivir, y, suprimida ésta, la vida no es digna de ser vivida, como si se perdiera la vida misma por causa de la percepción sensorial.

(B 75) Ahora bien, en la percepción sensorial la facultad de la visión se distingue por ser la más clara y por esta razón la preferimos por encima de todas. Pero toda percepción sensorial es una facultad cognoscitiva (que opera) por medio del cuerpo, como la audición percibe el sonido por medio de los oídos.

(B 76) Así pues, si la vida es deseable por la percepción sensorial y la percepción es una cierta clase de conocimiento, y la deseamos por el hecho de que el alma se hace capaz de conocer gracias a ella, y, (B 77) como dijimos anteriormente, de dos cosas siempre es preferible aquella en la que más se da la cualidad en cuestión, la visión es necesariamente de todas las percepciones la más deseable y honorable, pero la sabiduría es más deseable que ésta y que todas las percepciones y que el vivir, por poseer un grado más elevado de verdad, de manera que todos los hombres persiguen el saber por encima de todo, (B 73) pues al amar la vida aman el pensar y el conocer. No valoran la vida por ninguna otra cosa que por la percepción y mayormente por causa de la visión. Es manifiesto que esta facultad la aman en un grado superlativo, porque, en relación con las demás percepciones, viene a ser simplemente una especie de ciencia.

hasta el punto de afirmar que en esta última obra no tenemos sino «una versión abreviada de su clásica exposición del tema», desarrollada en el *Protréptico*. En uno y otro lugar, efectivamente, Aristóteles defiende la superioridad del conocimiento puro y contempla el deseo de saber como una tendencia que está fundamentada en la misma naturaleza humana.

8a (ROSE[3], 53a; ROSS, 8a; GIGON, 833) CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 28, 69

Así pues, Aristóteles critica a los antiguos filósofos, porque creyeron que la filosofía había llegado a la culminación gracias a su talento, y dice que eran o muy necios o muy presuntuosos. Pero él ve que, como en pocos años se había logrado un gran progreso, en breve tiempo la filosofía iba a llegar seguramente a su consumación.

8b (ROSE[3], 53b; ROSS, 8b; GIGON, 74, 2). JÁMBLICO, *Sobre la ciencia matemática común* XXVI 83, 6-22 (FESTA)[143]

El conocimiento riguroso de la verdad es, como se reconoce generalmente, la más reciente de las disciplinas. Efec-

[143] Tanto este fragmento, como el texto anterior de Cicerón, son de dudosa procedencia y, efectivamente, mientras Rose, Walzer y Ross lo incluyeron en el *Protréptico* (cf. también BIGNONE, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, pág. 340), otros autores, como BERNAYS *(Die Dialoge...*, págs. 98-99); BERTI *(La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 477-478, n. 187) y DÜRING *(Aristotle's Protrepticus*, pág. 162) lo relacionan con el diálogo *Sobre la filosofía*. De hecho, contiene motivos que permiten su adscripción a ambas obras. En primer lugar, el tema de la rapidez en el progreso

tivamente, después de la catástrofe y el diluvio, los hombres en un principio se vieron obligados a reflexionar *(philosopheîn)* sobre lo que concierne al alimento y la vida, pero, cuando estuvieron mejor provistos de recursos, se procuraron artes para el placer, como la música y otras de esta clase, y ya, cuando tuvieron abundancia de todo lo necesario, intentaron filosofar *(philosopheîn)*. Sin embargo, ahora los que se dedican a estudiar geometría, cálculo y las demás disciplinas, partiendo con escasos medios y en muy poco tiempo, han avanzado tanto como no lo había hecho ninguna otra generación en ninguna de las artes. Además, aunque todos por igual coinciden en valorar las demás artes, otorgando retribución a quienes las ejercen, en cambio, a los que cultivan estas ciencias no sólo no los animan sino que muchas veces les ponen trabas. Sin embargo, progresan mucho porque estos estudios son los que tienen por naturaleza más dignidad, pues lo que es posterior en la génesis es anterior en entidad y perfección.

9 (Rose[3], 55; Ross, 9; Gigon, 73) Jámblico, *Protréptico* VIII 45, 4-47, 4 (Pistelli)

(B 97) Por lo demás, no es inconveniente considerar también la cuestión debatida desde el punto de vista de las

de las ciencias especulativas, que tiene lugar a pesar de las dificultades y sin recompensas materiales, tiene un claro carácter protréptico. Aunque la evidencia no nos parece concluyente en absoluto (cf. Düring, *Aristotle's Protrepticus*, págs. 230-231), los mencionados autores ubican también en este fragmento la cita de las *Disputaciones tusculanas*, que Gigon clasifica dentro de los fragmentos sin adscripción precisa. Por otra parte, la alusión al catastrofismo permite la relación del frag. con el diálogo *Sobre la Filosofía*. Cf. frag. 8 de esta última obra.

nociones comunes[144], a partir de lo que resulta evidente a todos.

(B 98) Efectivamente, es claro para todos que nadie elegiría vivir con la mayor riqueza y poder que pueda existir entre los hombres, si tuviera que estar privado del pensar y loco, ni siquiera en el caso de que fuera a disfrutar persiguiendo los más intensos placeres, como viven algunos que están fuera de sus cabales. Así pues, según parece, todos rehúyen sobremanera la insensatez. Ahora bien, la sabiduría es lo contrario de la insensatez y, tratándose de dos contrarios, cuando uno debe ser evitado, el otro debe ser elegido[145].

(B 99) Por ejemplo, del mismo modo que la enfermedad ha de ser evitada, así también debemos elegir la salud. Por consiguiente, según parece, la sabiduría, de acuerdo con este razonamiento, se manifiesta también como lo más elegible de todo, y no en virtud de ninguna otra cosa consecuencia de ella, como lo atestiguan las nociones comunes. Efectivamente, si una persona poseyera todo, pero tuviera deteriorada y enferma su facultad de pensar, la vida no sería deseable para ella, porque no le resultarían provechosos ninguno de los demás bienes.

[144] La expresión *koinaì énnoiai*, «nociones comunes», no aparece en los tratados, aunque figuran otras expresiones muy próximas, como *koinaì dóxai*, «opiniones comunes» (cf. *Metaf.* III 2, 996b28). En cualquier caso, el procedimiento de considerar una cuestión a partir de los *éndoxa* u opiniones acreditadas es típicamente aristotélico y responde a las propias indicaciones que da el Estagirita en los *Tópicos* (cf. I 14, 105b12-18) acerca de los procedimientos dialécticos.

[145] En todo este párrafo se juega con la misma raíz común, que está presente en «pensar» *(phroneîn)*, «estar fuera de sus cabales» *(paraphronoúntōn)*, «insensatez» *(aphrosýnē)* y «sabiduría» *(phrónēsis)*.

(B 100) De manera que todos, en la medida en que tienen experiencia del pensar y capacidad para gustar de esta facultad, no estiman en nada lo demás, y por esta causa ni uno solo de nosotros soportaría vivir toda su vida en estado de embriaguez o en la niñez.

(B 101) Por esto igualmente, aunque el dormir es muy agradable, no es preferible, porque, aún suponiendo que el durmiente experimentara todos los placeres, las imágenes del sueño son falsas, mientras que las de la vigilia son verdaderas. El sueño y la vigilia no difieren, efectivamente, en ninguna otra cosa a excepción de que en la vigilia el alma alcanza a menudo la verdad y, sin embargo, en el sueño siempre se engaña, pues todo en los sueños es simulacro y falsedad.

(B 102) También el hecho de que la mayoría rehúya la muerte muestra el amor del alma por el saber, pues rehúye lo que no conocen, lo oscuro y lo que no es claro, mientras que por naturaleza persigue lo manifiesto y cognoscible. También decimos mayormente por esto que debemos honrar por encima de todo a quienes son causa de que veamos el sol y la luz y que debemos venerar a nuestro padre y a nuestra madre como causa de nuestros mayores bienes. Son causa, según parece, de que podamos pensar y ver. Por este mismo motivo nos alegramos con todo aquello que nos resulta acostumbrado, ya sean cosas o personas, y llamamos queridos a los conocidos[146]. Así pues, esto muestra claramente que lo cognoscible, lo manifiesto y lo evidente es deseable y, si lo son lo cognoscible y lo claro, evidentemente lo será por necesidad también el conocer y del mismo modo el pensar.

(B 103) Además de esto, igual que en el caso de la riqueza, no es la misma la propiedad que permite a los hombres vivir y aquella que les permite vivir felizmente, en relación con la sabiduría, tampoco es la misma[147], según creo, la que necesitamos para vivir meramente y para vivir bien. Con la mayoría hay que tener una gran indulgencia por su forma de proceder, pues hacen votos por ser felices, pero se contentan tan solo con poder vivir. No obstante, quien crea que no debemos sobrellevar la vida de cualquier modo, será ridículo si no soporta todo el esfuerzo necesario y no pone todo su empeño para llegar a poseer esta sabiduría que conocerá la verdad.

10a1 (ROSE³, 59; ROSS, 10a; GIGON, 73) JÁMBLICO, *Ibid.* VIII 47, 5-21 (PISTELLI)

(B 104) Si se contemplara a plena luz la vida humana, esto mismo también podría conocerse a partir de las siguientes consideraciones. Hallaremos, en efecto, que todas las cosas que los hombres juzgan importantes son meras apariencias. De ahí que se diga con razón que el hombre no es nada y que nada humano es estable. La fuerza, la grandeza y la

[146] El autor pone en relación con el deseo de conocer tres reglas fundamentales de la ética griega, según las cuales hay que honrar a los dioses, venerar a los padres y querer a los amigos. Los primeros deben ser honrados porque han creado el sol y la luz, que hacen cognoscibles las cosas, a los padres los veneramos porque nos han creado a nosotros dándonos la posibilidad de pensar y ver, y a los amigos los queremos como conocidos nuestros. Cf. DÜRING, *Aristóteles*, pág. 661, n. 164.

[147] Algunos autores, como DÜRING *(Aristotle's Protrepticus*, pág. 260) o BERTI *(La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 438), creen que en el *Protréptico* Aristóteles ya diferenció dos clases de *phrónēsis*, una de carácter práctico y otra de contenidos teoréticos, para la que el Estagirita reservará posteriormente el nombre de *sophía*. Jaeger, por el contrario (ver Introducción), defendió la carencia de esta distinción y encontró en ello un argumento en apoyo de su tesis según la cual Aristóteles sostenía aún en la obra la teoría de las Formas.

belleza son ridículas y no valen nada, y la belleza[148] nos parece tal porque no vemos nada con precisión.

(B 105) Efectivamente, si alguien pudiera mirar con la agudeza atribuida a Linceo[149], que veía a través de muros y árboles, ¿podría haber considerado alguna vez a alguien digno de resistir la mirada, si hubiera visto las maldades de las que está compuesto? Los honores y la fama, que son más envidiadas que ninguna otra cosa, están llenas de una futilidad indescriptible. Verdaderamente, para quien contempla una realidad eterna es necio esforzarse por todo esto. ¿Qué es grande o perdurable en las cosas humanas? Es, más bien, por nuestra debilidad y por la brevedad de la vida, creo yo, por lo que incluso esto nos parece importante.

10a2 (Rose[3], 59b; Ross, 10a2; Gigon, 826) Boecio, *Consolación de la filosofía* 3, 8

Si, como dice Aristóteles, los hombres pudieran ver con los ojos de Linceo, de manera que su mirada pudiera atravesar los objetos, cuando hubieran contemplado sus entrañas, ¿no parecería extremadamente feo aquel cuerpo de Alcibíades, que era bellísimo por fuera?

148 Se trata de un pasaje de texto incierto. Mantenemos en la traducción la expresión *kállos te,* que figura en los manuscritos. Düring *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 262) sugiere *mónōs gár* y traduciría: «pues parecen tal sólo porque no vemos nada con exactitud».

149 Linceo, hijo de Afareo, es uno de los argonautas, dotado de una proverbial agudeza visual que le permitía ver objetos a gran distancia. Se convierte en un tópico cuyos ecos pueden percibirse claramente a continuación en el pasaje de Boecio. Hay que subrayar que Jámblico no cita el ejemplo concreto de Alcibíades, tal vez utilizado por Aristóteles, por lo que el texto de Boecio parece derivarse de una fuente independiente. Para Düring *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 263) podría tratarse del *Hortensio* de Cicerón.

10a3 (Ross, 10a3; Gigon, 997) Cicerón, *Disputaciones tusculanas* I 39, 94

Junto al río Hípanis, que desemboca en el Ponto viniendo desde Europa, según dice Aristóteles, nacen ciertos animalillos que viven un solo día. De éstos, los que mueren a la octava hora mueren ya a una edad avanzada y los que mueren con la puesta del sol, mueren en la decrepitud y mucho más si es en un día del solsticio. Compara nuestra más larga vida con la eternidad y veremos que tiene casi la misma brevedad que la de estos animalillos.

10a4 (Ross, 10a4; Gigon, 942) Séneca, *Sobre la brevedad de la vida* 1, 2

La querella de Aristóteles con la naturaleza de las cosas no es adecuada en lo más mínimo a un hombre sabio. Dice que es injusto que la naturaleza haya sido tan indulgente con algunos animales que les permite vivir cinco o diez generaciones nuestras y que el hombre, nacido para designios tan numerosos e ingentes, tenga un límite mucho más breve[150].

150 Estos últimos pasajes de Cicerón y Séneca, que mencionan expresamente a Aristóteles, tienen una relación muy dudosa con el *Protréptico.* Cf., en ese sentido, Düring, *Aristotle's Protrepticus,* págs. 156 y 157. No cabe duda alguna del espíritu platónico que impera en todos estos testimonios, que implican una desvalorización de la vida humana y de los bienes que ocupaban el lugar más alto en la jerarquía de los valores helenos. El pesimismo del *Eudemo,* decía Bignone *(L'Aristotele Perduto,* vol. I, pág. 79), es en el *Protréptico* más agravado que disuelto. Es posible, sin embargo, como indica Berti *(La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 466) que el pesimismo no sea un fin en sí mismo y nazca de la confrontación de las vanidades humanas con la eternidad de los valores a los que aspira el filósofo, por lo que formaría parte de la exhortación característica de la obra.

10b1 (ROSE[3], 60a; ROSS, 10b1; GIGON, 73) JÁMBLICO, *Protréptico* VIII 47, 21-49, 9 (PISTELLI)

(B 106) Así pues, ¿quién podría creer que es feliz y bienaventurado contemplando estas cosas, cuando hemos sido creados por naturaleza ya desde el principio como si se tratara de un castigo al que todos estuviéramos destinados, igual que dicen los que revelan los misterios? Los antiguos, en efecto, lo expresan divinamente cuando afirman que el alma cumple un castigo y que nosotros vivimos para la expiación de grandes pecados.

(B 107) Pues, ciertamente, la conjunción del alma con el cuerpo parece constituir una situación de esta naturaleza. Efectivamente, igual que los tirrenos, según se dice, atormentan frecuentemente a sus cautivos, encadenando de frente a los muertos con los vivos y ajustando cara a cara cada una de sus partes respectivas, de la misma manera el alma parece estar acoplada y adherida a todos los miembros sensibles del cuerpo[151].

[151] La relación entre el alma y el cuerpo, implícita en la imagen de los piratas etruscos (o tirrenos, en la versión griega), recuerda desde luego al *Fedón* y su concepción de la filosofía como un ejercicio de la muerte, gracias al cual el filósofo aprende a separarse del cuerpo, que constituye la cárcel o tumba del alma (cf. 64a y sigs.). El tema de los piratas etruscos también ha sido interpretado como un testimonio del «pesimismo ultraplatonizante del joven Aristóteles» (J. BRUNSCHWIG, «Aristote et les pirates tyrrhéniens. A propos des fragments 60 Rose du *Protreptique*», *Revue Philosophique de la France* 88 [1963], 171-190, pág. 172). Algún especialista ha propuesto incluso la atribución del texto al *Eudemo*, pero, como dice BERTI *(Aristotele, Protreptico*, pág. 102, n. 145), la conexión precisa entre partes del alma y del cuerpo no es muy diversa de la doctrina posterior aristotélica del alma como principio vivificador del cuerpo. Otro intento de explicar estos textos en armonía con la psicología de los tratados es el de A. P. BOSS («Aristotle on the Etruscan Robbers: A Core Text of Aristotelian Dualism», *Journal of the History of Philos.*, 41 [2003], 289-306), que interpreta el cadáver y el cuerpo vivo, en la imagen de los pira-

10b2 (ROSE[3], 60b; ROSS, 10b2; GIGON, 823) AGUSTÍN, *Contra los pelagianos* IV 15, 78

Cuanto más acertados que tú y más cerca de la verdad estuvieron en sus pensamientos, sobre la generación de los hombres, aquellos que recuerda Cicerón al final de su diálogo *Hortensio*, como conducido y empujado por la evidencia misma de las cosas. Después de referir los muchos hechos que vemos y lamentamos acerca de la vanidad e infelicidad de los hombres, dice (Cicerón)[152]: «Considerando estos errores y desgracias de la vida humana, resulta algunas veces que parecen haber acertado en alguna medida aquellos antiguos profetas o intérpretes de la mente divina en la transmisión de los misterios sagrados, que dijeron que hemos nacido para expiar las penas por ciertas faltas cometidas en una vida anterior, y es verdad lo que dice Aristóteles de que nosotros estamos sometidos a un castigo similar al de aquellos que en cierto tiempo, cuando habían caído en manos de piratas etruscos, eran asesinados con meditada crueldad, porque acoplaban sus cuerpos vivos a los muertos atándolos unos frente a otros tan ajustadamente como era posible. De la misma manera, nuestras almas están unidas a nuestros cuerpos como los vivos fueron atados con los muertos»[153].

tas etruscos, como una referencia, respectivamente, al cuerpo visible y a un complejo constituido por el *pneûma* y el principio anímico incorpóreo *(art. cit.*, pág. 299).

[152] Este pasaje de San Agustín (= CIC., *Hort.*, frag. 95 MÜLLER), que menciona explícitamente el *Hortensio*, muestra las razones que asisten a los que han visto en la obra de Aristóteles una fuente directa de este diálogo perdido de Cicerón (cf. *Testimonios)*. En la Antigüedad se pensaba que Cicerón había compuesto esta obra siguiendo el modelo de los protrépticos griegos y, desde BERNAYS *(opus cit.*, pág. 119 y sigs.), se ha utilizado como fuente para la reconstrucción del *Protréptico* de Aristóteles.

[153] Una referencia a esta práctica puede encontrarse igualmente en unas breves líneas del *Protréptico* de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (I 7 4).

10c1 (ROSE³, 61a; ROSS, 10c1; GIGON, 73) JÁMBLICO, *Protréptico* VIII 48, 9-21 (PISTELLI)

(B 108) Así pues, nada divino o bienaventurado pertenece a los hombres, a excepción de aquella única cosa digna de consideración, que es cuanto hay en nosotros de inteligencia y sabiduría. Pues, sólo esto parece ser inmortal en nosotros y sólo esto es divino[154].

(B 109) Por ser capaz de participar de esta facultad, aunque la vida es desgraciada por naturaleza y difícil, sin embargo, a la vez está dispuesta de manera tan agraciada que el hombre parece un dios comparado con las demás criaturas.

(B 110) Pues «el intelecto es un dios en nosotros», ya lo dijera Hermótimo o Anaxágoras, y «la vida mortal tiene parte de algún dios». Por tanto, debemos filosofar o marcharnos de aquí y decir adiós a la vida, puesto que todo lo demás no parece ser más que frivolidad inmensa y necedad[155].

Sin embargo, el contexto, una crítica de la superstición y la idolatría, es diferente y su relación con la obra del Estagirita parece mucho más incierta, porque Clemente pudo haber encontrado este *tópos* en cualquier otra fuente. Sin embargo, algunos especialistas no han descartado la relación, directa o indirecta, con la obra de Aristóteles; cf. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, pág. 265; y BOSS, *The Soul and its Instrumental Body*, pág. 352.

[154] Sobre la inmortalidad y el carácter divino del intelecto en ARISTÓTELES, véase *Acerca del Alma* I 4, 408b29; III 5, 430a23; *Repr. de los anim.* II 3, 736b28.

[155] Algunos autores, como Düring, para quien se trata del último fragmento, y BERTI (*Aristotele, Protreptico*, pág. 103, n. 150) creen que el *Protréptico* concluía con estas palabras. A juicio de éste último, no se trata de un desprecio de la vida sino de una invitación a filosofar, porque sólo la filosofía hace la vida digna de ser vivida, de un modo que recuerda la famosa sentencia socrática de que una vida sin examen no es digna de ser vivida por el hombre (*Apol.* 38a). DÜRING (*Aristóteles*, pág. 664, n. 171) cree que las palabras «ya lo dijera Hermótimo o Anaxágoras» son un añadido de Jámblico y que la primera parte de la cita alude a un verso de Eurípides («el intelecto es divino en cada uno de nosotros», frag. 1018 NAUCK).

10c2 (ROSE³, 61b; ROSS, 10c2; GIGON, 832) CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* II 13, 39-40

En primer lugar (creeré que hay que prescindir de) las opiniones de Aristipo y todos los cirenaicos, que no vacilaron en situar el sumo bien en aquel placer que mueve a nuestros sentidos con el máximo deleite, despreciando esta ausencia de dolor[156]. No vieron que de la misma manera que el caballo ha nacido para correr, el buey para arar y el perro para rastrear, el hombre, como dice Aristóteles, ha nacido para pensar y actuar como si fuese un dios mortal[157].

10c3 (ROSE³, 61c; ROSS, 10c3; GIGON, 825 = CICERÓN, *Hortensio*, frag. 97 MÜLLER) AGUSTÍN, *Sobre la Trinidad* XIV 19, 26

Cicerón, recomendándonos... esta sabiduría contemplativa..., al final de su diálogo *Hortensio*, dice: «Para nosotros..., que vivimos dedicados a la filosofía, hay una gran esperanza: si aquello con lo que sentimos y pensamos es mortal y perecedero, tendremos un final... feliz y casi un descanso de la vida, o, si, como pensaron los más grandes y

[156] Aristipo de Cirene, amigo o discípulo de Sócrates, fue el fundador de la escuela cirenaica y es citado por Cicerón, junto a Epicuro, como filósofo para quien el placer es el sumo bien. Pero los cirenaicos consideraban placenteras las sensaciones que implican un movimiento leve y dolorosas las que están dotadas de un movimiento violento, y veían la ausencia de placer y dolor como una situación semejante a la del que duerme (cf. DIÓGENES LAERCIO, II 89), mientras que los epicúreos, cuyas tesis son defendidas en la obra por Torcuato, aceptaban un placer sin movimiento (*katastematikḗ*), hasta el punto de definir el máximo placer como ausencia de dolor (cf. *Del supr. bien y del supr. mal* I 11, 37, II 3, 9 y sigs.).

[157] DÜRING (*Aristotle's Protrepticus*, pág. 225) estima que este pasaje de Cicerón podría ser un eco del texto anterior o del frag. 5 del *Protréptico* (JÁMBLICO, *Sobre la ciencia matemática común* XXVI).

célebres filósofos antiguos, poseemos mentes eternas y divinas, entonces debemos pensar que cuanto más hayan perseverado éstas en su curso, es decir, en el cultivo de la razón y en el deseo de investigar, y menos se inmiscuyan e impliquen en los vicios y errores de los hombres, más fácil será su ascenso y el retorno al cielo». Por último, añadiendo esta misma conclusión y poniendo fin a su discurso, reitera lo dicho con las siguientes palabras: «Por lo cual, para llegar por fin al término de mi argumentación, ya sea que queramos morir en paz, después de haber vivido en estas fortalezas o abandonar sin dilación esta morada para llegar a otra mucho mejor, debemos poner en estos estudios todo nuestro esfuerzo y cuidado»[158].

11 (ROSS, 11; GIGON, 736) JÁMBLICO, *Protréptico* IX 49, 1-52, 16 (PISTELLI)

[(B 10) «Empezando más arriba, a partir del designio de la naturaleza, prosigamos a continuación con nuestra exhortación»][159].

(B 11) De las cosas que se generan, unas se generan por obra de cierto pensamiento y arte, como la casa y la nave (pues la causa de ambas es cierto arte y pensamiento), pero

[158] La primera parte de la cita podría ser, como sugiere DÜRING (*Aristotle's Protrepticus*, pág. 267), una paráfrasis de la opinión expresada por PLATÓN en *Gorgias* 512a-b y *Teeteto* 176a-b, mientras que la segunda parte de la cita del *Hortensio* parece estar más cercana, efectivamente (cf. DÜRING, *locus cit.*), al *Protréptico* de ARISTÓTELES.

[159] Ross no incluye estas palabras de Jámblico que constituyen el frag. B 10 (49, 1-49, 3 PISTELLI) de DÜRING. BERTI (*Aristotele, Protreptico*, pág. 72, n. 15) nos recuerda que la expresión «designio (*boúlēma*) de la naturaleza», no aparece en las obras conservadas de Aristóteles, porque, a pesar de su concepción teleológica de la naturaleza, ésta carece de conciencia y voluntad. Sobre el finalismo inconsciente de la naturaleza, véase, por ej., D. ROSS, *Aristotle*, Londres, 1974 (1923), págs. 185-186.

otras no se generan por obra de ningún arte, sino por naturaleza; pues la naturaleza es causa de animales y plantas, y todas las cosas de esta clase se generan de acuerdo con la naturaleza. No obstante, hay también algunas cosas que se generan por azar. Efectivamente, de la mayoría de cosas que no se generan por arte ni por naturaleza ni por necesidad decimos que se generan por azar[160].

(B 12) Ahora bien, de las cosas que se generan por azar ninguna se engendra con vistas a algo ni tiene un fin determinado; en cambio, en aquello que se genera por obra del arte hay un fin y un para qué (porque el que está en posesión del arte siempre te dará razón[161] de por qué escribió y para qué) y este ⟨fin⟩ es mejor que lo que se genera por causa de él. Me refiero a todas aquellas cosas cuya causa es el arte por sí mismo y no por accidente[162]. Pues debemos conside-

[160] En este texto se plantea una reflexión sobre la idea de causalidad final que está en concordancia con lo dicho en otras obras del *corpus*. La causa final se da propiamente tanto en el ámbito de la naturaleza como en el arte y el pensamiento y, cuando aparece sólo como el resultado accidental de una serie causal, hablamos de azar. Cf. *Fís.* II, 196b 22 y sigs. Sobre el carácter indeterminado del azar, la causalidad final en la naturaleza y las relaciones de ésta con el arte, temas tratados en este fragmento, véase especialmente *Fís.* II, caps. 6 y 8. No obstante, parece difícil, dado el carácter abreviado que tiene aquí la exposición, decidir si el *Protréptico* es anterior (como cree DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, pág. 186) o posterior a la *Física*. El objetivo protréptico de esta reflexión sobre la causalidad final está claro, puesto que se trata de concluir que el hombre sólo alcanza su perfección natural por medio de la *phrónēsis*, de manera que ésta constituye el fin al que está destinado.

[161] La segunda persona utilizada aquí por Aristóteles y más abajo en este mismo fragmento se explica porque el *Protréptico* estaba dirigido, como se ha dicho, a Temisón.

[162] Estamos aquí ante la célebre distinción aristotélica de «ser por sí» y «ser por accidente» (o «por concurrencia», cf. J. L. CALVO, *Aristóteles, Física*, pág. LXXXIV; *Fís.* I 8, 191b10 y sigs.), aplicada al orden de las causas (cf. *Fís.* II 3, 195a4 y sigs.).

rar que la medicina es más propiamente arte de la salud que de la enfermedad y la construcción, de la casa más que del derribo. Por tanto, todo lo que es conforme a un arte se genera con vistas a algo y éste es su mejor fin, sin embargo, lo que se ⟨produce⟩ por azar no se genera con vistas a algo. Verdaderamente, podría también resultar algo bueno por azar, pero en la medida en que ⟨se produce⟩ según el azar y en cuanto resultado del azar no es bueno, pues lo que se genera de acuerdo con él es siempre indeterminado [163].

(B 13) Sin embargo, lo que es conforme a naturaleza se genera con vistas a algo y está siempre constituido para algo mejor o como lo que es resultado del arte. La naturaleza, efectivamente, no imita al arte, sino el arte a la naturaleza y existe para auxiliar a la naturaleza y llevar a término lo que ésta ha desatendido [164]. Pues la naturaleza parece ser capaz de consumar por sí misma algunas cosas y no necesitar de auxilio, pero en otros casos lo logra con dificultad o es totalmente incapaz, como ocurre, por ejemplo, en lo relativo a la reproducción: algunas semillas, desde luego, en cualquier suelo donde caigan germinan sin protección, pero otras necesitan del arte agrícola. De manera semejante, también algunos animales alcanzan por sí mismos la plenitud de su naturaleza, pero el hombre necesita de muchas artes para su preservación, tanto al principio, cuando nace, como en su crianza posterior.

(B 14) Así pues, si el arte imita a la naturaleza, de ésta se ha derivado también el hecho de que toda generación en el ámbito de las artes se produzca con vistas a algo. Pues todo lo que se genera correctamente hay que suponer que se genera con vistas a algo. Ahora bien, si se engendra de forma bella, se engendra correctamente, y todo lo que se genera o se ha generado en conformidad plena con la naturaleza, se genera y se ha generado de forma bella, si es que lo opuesto a la naturaleza es malo y contrario a lo que es conforme a ella. Por consiguiente, la generación en conformidad con la naturaleza se produce con vistas a algo.

(B 15) Esto podría verse en cada una de las partes que hay en nosotros, por ejemplo, si observas el párpado, verás que no se ha engendrado en vano sino para ayuda de los ojos, para proporcionarles descanso e impedir el paso de los objetos que caen sobre la vista. Así pues, aquello para lo cual algo se ha generado coincide con aquello para lo cual debía haberse generado. Por ejemplo, si debía producirse una nave para el transporte por mar, ésta ⟨es la razón⟩ también por la que se ha producido.

(B 16) Ahora bien, los animales pertenecen a las cosas generadas por naturaleza ⟨y de acuerdo con la naturaleza⟩ [165], o bien todos en absoluto o los mejores y más nobles. Nada importa si alguien cree que la mayoría de éstos han sido engendrados de modo contrario a la naturaleza para ⟨causar⟩ alguna destrucción y daño. Pero el hombre es el más noble

---

[163] En *Fís.* II 5, 197a8, ARISTÓTELES califica, efectivamente, como «indeterminadas las causas por las que se engendra lo que se deriva del azar».

[164] W. WIELAND, *La Fisica di Aristotele,* Bolonia, 1993 (1970), pág. 344, n. 34, ha notado la correspondencia de ideas expresadas en este pasaje con diversos textos de la *Física,* donde se hallan formuladas de forma semejante: el arte imita a la naturaleza *(Fís.* II 2, 194a21 y sigs.) y lleva a término lo que ésta ha dejado incompleto *(Fís.* II 8, 199a15 sigs.), algunas causas lo son como fin y bien de las demás cosas, porque «el para qué» suele ser lo mejor y el fin de todo lo demás *(Fís.* II 3, 195a24; cf. trad. de J. L. CALVO, ya citada), etc. Aristóteles parece contradecir a Platón en su idea de que el arte imita a la naturaleza y no al revés, porque para el autor del *Timeo* la naturaleza en sí misma es una obra de arte que imita un modelo inmortal *(Tim.* 28a-b; cf. A. VALLEJO, *Platón, el Filósofo de Atenas,* Barcelona, 1996, pág. 99 y sigs.).

[165] Añadido de VITELLI.

de todos los animales de este mundo[166], de manera que evidentemente ha sido engendrado por naturaleza y en conformidad con la naturaleza.

(B 18) ¿Cuál es, entonces, de las cosas que existen, aquella con vistas a la cual la naturaleza y el dios nos engendraron? Interrogado Pitágoras sobre esto, respondió que ⟨el fin de la vida humana⟩ es «contemplar el cielo» y solía afirmar que él era un contemplador de la naturaleza y que esto era para lo que había venido a la vida.

(B 19) Y dicen que cuando le preguntaron a Anaxágoras para qué podría uno desear haber sido engendrado y vivir, respondió a la pregunta con las siguientes palabras: «para contemplar el cielo y los astros que hay en él, la luna y el sol», como si todas las demás cosas no tuvieran ningún valor[167].

(B 17) Si, entonces, el fin de cualquier cosa es siempre mejor ⟨que ella⟩ (puesto que todas las cosas generadas se generan con vistas a un fin y aquello para lo cual ⟨se producen⟩ es mejor y lo óptimo de todas) y el fin de acuerdo con la naturaleza es lo que se completa en último lugar en el orden de la generación, cuando ésta se realiza continuamente,

[166] Los animales de este mundo son, literalmente, «los animales de acá», es decir, seres vivientes mortales, a diferencia de los cuerpos celestes, como el sol, la luna y las estrellas, que son seres vivientes eternos.

[167] Es imposible saber a ciencia cierta hasta qué punto pueden atribuírsele a Pitágoras las palabras referidas en el párrafo anterior. Aristóteles escribió una obra sobre los pitagóricos, cuyos fragmentos son recogidos en esta edición. Por otra parte, según JAEGER («El ideal filosófico de la vida», en *Aristóteles*, 467-515, pág. 475), es en la Academia donde nace la imagen de Pitágoras como encarnación del ideal contemplativo de vida. Véase nota 175. Respecto a Anaxágoras, lo dicho aquí cuadra perfectamente con otras referencias de Aristóteles a su figura, como en *Ét. Nic.* VI 7, 1141b3, donde se le menciona junto a Tales, como ejemplo de sabio por su conocimiento de cosas maravillosas y divinas, que olvida sus propios intereses mundanos.

las partes corporales de los hombres alcanzan el fin primero y posteriormente las del alma, y el fin de la parte mejor es siempre en cierto modo posterior a su generación[168]. Así mismo, el alma es posterior al cuerpo y la sabiduría es lo último en lo relativo al alma, —pues vemos que esto es lo último que se genera por naturaleza en los hombres y por esa razón es el único bien que la vejez puede pretender—. En consecuencia, una cierta forma de sabiduría constituye para nosotros el fin de acuerdo con la naturaleza y el pensar es el fin último con vistas a lo cual hemos nacido. Entonces, si hemos nacido, es evidente también que existimos para pensar y adquirir el saber[169].

(B 20) Por tanto, de acuerdo con este razonamiento, Pitágoras estuvo acertado al decir que todo hombre ha sido creado por el dios para el conocimiento y la contemplación. Ahora bien, si el objeto de conocimiento es el cosmos o una diversa naturaleza[170], tal vez habrá que indagarlo posterior-

[168] La idea de que, cuando el movimiento es continuo y hay un fin, éste es lo último y el «para qué» aparece igualmente en la *Física* (II 2, 194a29 sig.). Sobre el orden en que se desarrollan los diversos elementos que constituyen el hombre, cf. *Pol.* VII 15, 1334b15 y sigs., donde ARISTÓTELES afirma que el cuerpo es anterior en la generación al alma y que, en el desarrollo de ésta, primero aparecen las partes irracionales, como el deseo y la cólera, y posteriormente, la razón y el intelecto, que «son para nosotros el fin de nuestra naturaleza». La *phrónēsis*, como facultad racional y saber filosófico, es lo último que aparece en el desarrollo de las facultades del alma y, por tanto, constituye el fin del hombre.

[169] Es evidente la relación de estas ideas con la finalidad protréptica que se persigue, pues Aristóteles presenta la filosofía como obra de la *phrónēsis*, que culmina el desarrollo de nuestra racionalidad y gracias a la cual el hombre alcanza la perfección que le corresponde por naturaleza.

[170] Esta «diversa naturaleza» *(tis hetéra phýsis)* podría referirse, como sugiere BERTI *(La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 446-447), a «lo más cognoscible de todas las entidades» del frag. 14, es decir, al «principio supremo». En *Ét. Eud.* VIII 3, 1249b 17, como nos recuerda DÜRING

mente, pero en principio, nos basta ahora con lo dicho. Efectivamente, si la sabiduría es el fin de acuerdo con la naturaleza, el pensar será lo mejor de todo.

(B 21) En consecuencia, hay que hacer las demás cosas con vistas a los bienes que se producen en nosotros mismos, y de éstos los que residen en el cuerpo con vistas a los que son propios del alma, y la virtud con vistas a la sabiduría, pues esto es lo más elevado[171].

12a (Rose[3], 58a; Ross, 12a; Gigon, 824) Agustín, *Sobre la Trinidad* XIV 9, 12[172]

Cicerón en su diálogo *Hortensio* examina la siguiente cuestión: si, cuando abandonemos esta vida, se nos permi-

(Aristotle's Protrepticus, pág. 190), Aristóteles afirma que la mejor elección y la norma más bella es la que más promueve la contemplación de la divinidad.

[171] La preeminencia de lo teórico-contemplativo (el *bíos theōrētikós)* como ideal de vida frente a la *prâxis* es bien conocida en la obra del Estagirita (cf. *Ét. Nic.* X, 1177b1 y sigs.). Ya hemos hecho referencia a la opinión de Mansion («Contemplation and Action in the *Protrepticus*», en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century,* 56-75, esp. pág. 70) que ve aquí una diferencia con Platón, dentro del planteamiento intelectualista común en ambos filósofos: mientras para Platón la tarea específica de la parte racional es gobernar y, por tanto, su virtud preeminente es la justicia, para Aristóteles su función primera es conocer la verdad y su excelencia más propia el conocimiento contemplativo. Véase sobre esto nuestra n. 139.

[172] Este texto de S. Agustín, procedente del *Hortensio* de Cicerón (frag. 50 Müller), fue aceptado por Rose, Walzer y Ross entre los fragmentos del *Protréptico*. Jaeger *(opus cit.,* pág. 91) sostuvo incluso que era un error pensar que Jámblico reproducía el original con más fidelidad que Cicerón. La única alteración, dice Jaeger, es la introducción de la elocuencia junto a las cuatro virtudes, por el hecho de que Hortensio la juzgaba como un bien supremo. Düring *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 123) cita también, junto a este texto de S. Agustín, un pasaje de Cicerón (*Del supr. bien y del supr. mal* V 19, 53), que recoge el *tópos* de la vida de los

tiera llevar una existencia inmortal en las Islas de los Bienaventurados, como cuentan los mitos, ¿qué necesidad, dice él, tendríamos de la elocuencia, no existiendo juicios, o incluso de las mismas virtudes? No tendríamos necesidad del valor al no tenernos que enfrentar a ningún trabajo ni peligro, ni necesitaríamos la justicia, al no existir nada ajeno que pudiéramos codiciar, ni la temperancia para controlar a unos deseos que no existirían. Ciertamente, no tendríamos necesidad tampoco de la prudencia al no tenernos que ocupar de discernimiento alguno entre bienes y males. Así pues, seríamos felices con el puro conocimiento de la naturaleza y con la ciencia, que es lo único por lo que debe ser alabada la vida de los dioses. Por tal motivo puede comprenderse que las demás cosas son atribuibles a la necesidad, y sólo ésta es objeto de elección. Así aquel gran orador, cuando alababa la filosofía rememorando y exponiendo brillante y agradablemente cuanto había aprendido de los filósofos, dijo que sólo en esta vida, que vemos llena de desgracias y errores, son necesarias todas y cada una de las cuatro virtudes.

sabios en las Islas de los Bienaventurados, donde pueden entregarse sin impedimento alguno a «inquirir y aprender el conocimiento de la naturaleza». Pero estima que en el *Protréptico* de Aristóteles las virtudes morales no aparecían contrapuestas a la *phrónēsis,* por lo que clasifica el pasaje de Agustín sólo entre los textos relacionados (C 43:5) y no como perteneciente a la obra misma. Sin embargo, en *Ét. Nic.* X 8, 1178b 7-23, Aristóteles, al defender la superioridad de la vida contemplativa, describe la existencia divina en términos muy semejantes a los que emplea Cicerón aquí. No tiene sentido, dice Aristóteles, atribuir a los dioses el ejercicio de estas virtudes, por lo que, si no hay acción ni producción, sólo queda que su felicidad se base en la contemplación. No nos sorprendería, pues, que Cicerón hubiera tomado esta argumentación del *Protréptico* dado el carácter eminentemente teórico que el Estagirita atribuye a la *phrónēsis* en esta obra. Para la posible contraposición entre las demás virtudes y la sabiduría, cf. frag. 6.

12b (Rose[3], 58b; Ross, 12b; Gigon, 73) Jámblico *Protréptico* IX 52, 16-54, 5 (Pistelli)

(B 42) Buscar respecto a toda ciencia si resulta alguna otra cosa aparte de ella misma y que la ciencia en cuestión deba ser útil es propio de alguien que desconoce totalmente en qué medida se diferencian desde un principio las cosas buenas y las necesarias[173]. Pues difieren en mucho. Efectivamente, las cosas que son queridas en virtud de otras, sin las cuales es imposible vivir, deben denominarse necesarias y concausas, pero deben llamarse buenas, propiamente hablando, las que son queridas en virtud de sí mismas, aunque no se derive nada de ellas. Pues esto no es deseable por aquello y esto a su vez por otra cosa, yendo así al infinito, sino que este proceso se detiene en algún punto[174]. Así pues, es totalmente ridículo buscar en todo un beneficio adicional, además de la cosa en sí misma, y preguntar «en qué nos be-

[173] Isócrates en la *Antídosis* (263 y sigs.) había dicho que compartía la opinión de quienes no consideraban «útil para las acciones» el ideal teorético del saber encarnado en el programa educativo de la Academia. Aunque Isócrates no se refiere a ésta explícitamente, es evidente que está pensando en ella cuando menciona a los «que se dedican a la astronomía, la geometría y otras ciencias semejantes» (261). Aunque Isócrates parece rebajar en esta obra el tono empleado en discursos anteriores, sigue firme en su posición de que no se debe llamar «filosofía» a una disciplina que no resulta útil «para hablar y actuar» (266). Como sostienen la mayoría de los comentaristas, estas palabras de Aristóteles hay que entenderlas, por consiguiente, como una defensa del ideal teorético del saber y un ataque a Isócrates que, en el mejor de los casos, consideraba las enseñanzas platónicas como «ejercicio del alma y preparación para la filosofía» (266), pero no como la auténtica filosofía, que él identificaba con la retórica.

[174] Sobre la imposibilidad de las series infinitas en Aristóteles, de tanta trascendencia para el establecimiento de su concepción del motor inmóvil, véase *Metaf.* II 2. Por otra parte, la imposibilidad de una serie infinita en el orden de las cosas deseadas por otra es el fundamento en el que basa Aristóteles la existencia de la felicidad como el fin último de la vida humana (*Ét. Nic.* I 2 1094a 18 y sigs.).

neficia» y «qué utilidad tiene». Verdaderamente, como estamos diciendo, una persona así no se parece en nada a quien sabe lo que es bello y bueno ni a quien puede discernir entre causa y concausa.

(B 43) Podría comprenderse la verdad de lo que estamos diciendo de la mejor manera posible, si alguien pudiera transportarnos con el pensamiento a las islas de los bienaventurados. Allí, efectivamente, no habría necesidad de nada ni utilidad de ninguna otra cosa, sino que sólo nos quedaría el pensar y contemplar, que es precisamente en lo que consiste incluso ahora, según decimos nosotros, una vida libre. Si esto es verdad, ¿cómo no estaría avergonzado con razón cualquiera de nosotros a quien se le presentara la posibilidad de vivir en las islas de los bienaventurados y no fuera capaz de aprovecharla por su culpa? Así que no es despreciable la recompensa que la ciencia reporta a los hombres ni es pequeño el bien que se deriva de ella. Pues de la misma manera que recibimos en el Hades, según dicen los poetas sabios, los dones de la justicia, al parecer, también en las islas de los bienaventurados recibiremos los de la sabiduría.

(B 44) No es extraño, en consecuencia, que la sabiduría no se revele como útil ni ventajosa. Pues nosotros no decimos que sea ventajosa sino buena ni que deba ser elegida por otra cosa sino por sí misma. Así como viajamos a Olimpia por el espectáculo en sí mismo, aunque no vayamos a obtener con ello ninguna otra cosa (pues la contemplación es más valiosa que muchas riquezas) y contemplamos los festivales de Dioniso no para conseguir alguna ganancia de los actores, sino que incluso pagamos y preferiríamos otros muchos espectáculos en vez de cuantiosas riquezas, de la misma manera hay que otorgar más valor a la contemplación del universo que a todas las cosas consideradas útiles.

Ciertamente, es indecoroso que viajemos con gran esfuerzo para ver a hombres que imitan a mujeres y esclavos y a individuos que luchan y corren, y que, sin embargo, no consideremos que constituye un deber contemplar la naturaleza de los entes y la verdad[175], sin necesidad de pago alguno.

13 (Ross, 13; Gigon, 73) Jámblico, *Protréptico* X 54, 5-56, 12 (Pistelli)

(B 45) Así pues, partiendo del designio natural, hemos exhortado a ejercer el pensamiento como algo bueno y valioso en sí mismo, aunque no resultara nada útil de ello para la vida humana[176].

[175] La comparación del ideal contemplativo de vida con la actitud de los espectadores que acudían a los Juegos Olímpicos sin otra intención que disfrutar con el espectáculo era atribuida en la Academia a Pitágoras. En el relato de Heraclides Póntico, que nos transmite Cicerón *(Disp. Tusc.* V 3, 8-10), se atribuye a Pitágoras la creación de la palabra «filosofía» y la comparación de los tres tipos de vida con los que acuden a los juegos. Unos van para comerciar, por la ganancia y el placer que deriva de ella, otros para competir y ganar el aplauso y la fama, pero los mejores van «para ver y observar cuidadosamente», de manera que lo caracteristico del ideal filosófico de vida consiste en la «contemplación y el conocimiento de las cosas» y en una dedicación desinteresada al saber *(nihil sibi adquirentem).* Jaeger («El ideal filosófico de la vida», *opus cit.*, pág. 475, n. 17), en contra del parecer expresado por J. Burnet, pensó que la atribución a Pitágoras era una invención de Heraclides y que tanto éste como el mismo Aristóteles debían la doctrina de los tres tipos de vida a la Academia (cf., no obstante, Guthrie, *Historia de la filosofía griega,* vol. I, Madrid, Gredos, 1984, págs. 164-165).

[176] Düring, a diferencia de Ross, incluye este párrafo como fragmento B 45 (54, 5-9 Pistelli), aun cuando considera estas líneas pertenecientes al propio Jámblico y sea imposible decir si había una fórmula similar en el *Protréptico* de Aristóteles. Sobre la expresión «designio natural», véase nota 159.

(B 46) Por otra parte, que la sabiduría teorética[177] nos proporciona también para la vida humana los más grandes beneficios es algo que puede averiguarse fácilmente teniendo en cuenta las artes. Efectivamente, así como todos los médicos competentes y la mayoría de los que conocen la gimnástica coinciden generalmente en que aquellos que hayan de ser buenos médicos y maestros de gimnástica deben ser expertos conocedores de la naturaleza, de la misma manera, los buenos legisladores también deben poseer este conocimiento de la naturaleza y mucho más aún que aquéllos. Pues los primeros son artífices solamente de la virtud del cuerpo, pero estos últimos, como se ocupan de las virtudes del alma y pretenden enseñar sobre la felicidad y la infelicidad de la ciudad, están mucho más necesitados de la filosofía.

(B 47) Efectivamente, así como en las demás artes productivas los mejores instrumentos se han descubierto a partir de la naturaleza —por ejemplo, en la construcción, la plomada, la regla o el compás, los hemos obtenido de ⟨la observación⟩ del agua, de la luz y de los rayos del sol[178],

[177] *Theōrētikḗ phrónēsis*. Véase la nota 140. Walzer y Ross incluyeron en sus ediciones del *Protréptico* este fragmento 13, que falta en Rose, pero posteriormente se han suscitado dudas por su contenido claramente platónico. Como ya hemos dicho en diversas notas, el Aristóteles posterior no hubiera aceptado una *phrónēsis,* entendida como prudencia, que tuviese un carácter teorético. Sin embargo, como nos recuerdan otros editores de la obra (cf. Berti, *Aristotele, Protreptico,* pág. 85, n. 66), mostrar la utilidad de la sabiduría filosófica era especialmente apropiado en un discurso protréptico que estaba dirigido a un rey.

[178] Se trata de un texto corrupto, cuyo sentido, por otra parte, parece claro. Seguimos en parte las indicaciones de Düring *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 216), tomando la cláusula *tà mèn hýdati... lēphthéntōn* como una nota parentética con genitivo absoluto. Para una crítica de esta lectura, cf. D. J. Allan, «Critical and Explanatory Notes on some passages assigned to Aristotle's *Protrepticus*», pág. 237. Al arrojar una piedra en un es-

que nos sirven como criterio para comprobar lo que es suficientemente recto y plano desde el punto de vista perceptivo—, de la misma manera el político también debe estar en posesión de ciertas normas derivadas de la naturaleza en sí misma y de la verdad[179], en referencia a las cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente. Pues igual que allí estos instrumentos superan a todos los demás, también la mejor ley es la que mejor concuerda con la naturaleza.

(B 48) Pero esto no es capaz de hacerlo quien no ha cultivado la filosofía y no ha conocido la verdad. Y, en las demás artes, no alcanzan el saber íntegramente, al no obtener los instrumentos y los razonamientos más exactos de objetos primeros en sí mismos[180], sino de objetos segundos, terceros

---

tanque podemos observar los círculos que se forman en el agua y la incidencia de los rayos de luz sobre una superficie determinada nos permite observar líneas y ángulos. Podrían ponerse otros muchos ejemplos actuales en los que la observación de la naturaleza ha sugerido el diseño de numerosos artificios técnicos.

[179] JAEGER, *Aristóteles*, págs. 112 y sig., vio en el *Protréptico* una concepción muy diferente de la naturaleza de la que posteriormente sustentará el Estagirita, porque no es aquí «principio de movimiento» sino que aparece como fuente de normas absolutas y exactas. El «en sí» que le acompaña *(apò tês phýseōs autês)* y el carácter «inmortal y estable» (B 49), que posteriormente se le atribuye, era para él una referencia clara a las formas platónicas. Otros comentaristas (cf. BERTI, *Aristotele, Protreptico*, pág. 87, n. 73) no creen necesario remontarse a las ideas platónicas sino simplemente a criterios extraídos del estudio de la naturaleza humana.

[180] Todo este frag. 13 está impregnado de un lenguaje con claras resonancias platónicas: *aídios* (eterno, B 50; cf. *Timeo* 29a3-5), *mónimos* (permanente, B 50) y *bébaios* (estable, B 49; en *Symp* 184b3 y *Crát.* 411c3 aparecen ambos términos juntos), junto con el concepto de *mímēsis* (imitación), parecen situarnos de lleno en el contexto de la teoría platónica de las formas. Sin embargo, nada puede concluirse con seguridad de todo ello. Las expresiones *autà tà prôta* (objetos primeros en sí mismos) y *autà tà akribê* (objetos exactos en sí) son de las más controvertidas del *Protréptico*, como hemos mencionado en la nota 127. Para JAEGER *(opus cit.*, pág.

o aún más alejados, y extraen sus razonamientos de la experiencia. A diferencia de los demás, sólo en el caso del filósofo tiene lugar la imitación a partir de objetos exactos en sí mismos. Pues él los contempla en sí mismos y no en sus imitaciones.

(B 49) Así pues, igual que no es buen constructor el que no utiliza la regla o ninguno de los demás instrumentos de esta clase, sino que se deja llevar por otras construcciones, de manera semejante, si alguien instituye leyes para las ciudades o actúa considerando e imitando otras acciones o constituciones humanas de lacedemonios, cretenses o de cualquier otra ciudad por el estilo, no es un legislador bueno ni riguroso. Efectivamente, no puede ser bella una imitación de lo que no es bello, ni puede ser de naturaleza inmortal y estable la imitación de lo que no es divino ni estable, pero evidentemente el filósofo es entre los artesanos el único que logra leyes estables y acciones rectas y bellas.

---

110) se trata de las Formas platónicas, mientras que DÜRING *(Aristotle's Protrepticus*, pág. 220) niega este punto, afirmando que son simplemente los primeros principios a los que hará referencia el Estagirita en otros momentos de su obra. El mismo DÜRING (cf. «Aristotle on Ultimate Principles from 'Nature and Reality'», en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 35-55, esp. pág. 53) reconoce que el lenguaje nos invita a interpretar tales expresiones como si Aristóteles fuera un partidario de la teoría platónica de las Formas trascendentes, aunque niega que el Estagirita haya aceptado nunca el *chōrismós* característico de esta doctrina. A su juicio, el contexto adecuado al que hay que referir estas expresiones son los *Analíticos Segundos* (I 2), donde ARISTÓTELES se refiere a los primeros principios del conocimiento científico. Nuestra traducción del neutro plural como «objetos primeros» no prejuzga el hecho de si estamos ante meros «principios primeros» inmanentes en el orden de la *phýsis* o ante las Formas trascendentes de la teoría platónica. En cualquier caso, como ha indicado BERTI *(La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 456), estas expresiones no se refieren a la naturaleza en su aspecto sensible, sino «al orden racional que subyace a tal aspecto y a sus primeros principios».

(B 50) Pues sólo él vive con sus ojos puestos en la naturaleza y en lo divino y, como si fuera un buen piloto, que tiene amarrados los principios de su vida en lo eterno y permanente, echa anclas y vive en concordancia consigo mismo.

(B 51) Así pues, esta ciencia es teorética, mas nos permite producir todo de acuerdo con ella[181]. Efectivamente, así como la vista no es artífice ni productora de nada (ya que su función consiste sólo en distinguir y mostrarnos cada una de las cosas visibles) y, no obstante, nos permite actuar gracias a su concurso y nos presta una gran ayuda en las acciones (dado que, si careciéramos de ella, seríamos casi completamente inmóviles), de igual forma, evidentemente, aunque es teorética esta ciencia, nosotros hacemos muchísimas cosas de acuerdo con ella, eligiendo unas y rehuyendo otras, y en general todas las cosas buenas las alcanzamos gracias a ella.

14 (Ross, 14; Gigon, 73) Jámblico, *Protréptico* XI 56, 13-59, 18 (Pistelli)

(B 78) Además, que a quienes han elegido la vida en concordancia con el intelecto les corresponde también vivir

[181] Una vez más esta frase parece una respuesta a las críticas de Isócrates, que, a lo largo de su vida *(Contra los Sofistas* 8, 20-21; *Elogio de Helena* 1, etc.) y, por último, en la *Antídosis* (ver nota 173), había defendido la imposibilidad de la *epistḗmē* platónica o su inutilidad para la vida práctica. Sobre la polémica de Isócrates con la Academia, véase Jaeger, *Paideia*, págs. 853 y sigs., 939 y sigs. En *Antídosis* 271 Isócrates afirmaba que a la naturaleza humana le es imposible alcanzar una ciencia que nos habilite para saber qué hay que hacer y decir y, a continuación, reivindicaba las virtudes de la opinión y la existencia de «una *phrónēsis* de esta naturaleza», lo cual parece, verdaderamente, una referencia crítica a la Academia, que defendía, por el contrario, una sabiduría teorética y su valor para la política. Cf. Jaeger, *opus cit.*, pág. 943, n. 125.

agradablemente en grado máximo, se pondría de manifiesto con las siguientes consideraciones[182].

(B 79) Vivir parece decirse de dos maneras, en un sentido según la potencia y en otro según el acto, pues decimos que son videntes todos aquellos animales que tienen vista y están capacitados por naturaleza para ver, aunque suceda que tengan los ojos cerrados, e igualmente aquellos que están utilizando esta facultad y ejercitando la visión. Lo mismo ocurre con saber y conocer, unas veces lo decimos en el sentido de hacer uso de esta facultad y estar pensando, otras veces, en el sentido de estar en posesión de ella y tener la ciencia[183].

(B 80) Así pues, si distinguimos vivir de no vivir por el hecho de percibir y percibir se dice de dos maneras, propiamente como hacer uso de los sentidos y también en la

[182] Aristóteles aborda ahora uno de los temas característicos en el que culmina el discurso protréptico, la felicidad que puede alcanzarse por medio de la filosofía. En el *Eutidemo* (278e) el discurso de exhortación a la filosofía comienza precisamente con el reconocimiento de que todos los hombres desean ser felices y el tema fundamental de Sócrates en él consiste en mostrar que el saber es el único camino seguro que puede conducir a la felicidad.

[183] Aunque algún comentarista ha negado que en el *Protréptico* Aristóteles sostuviera la doctrina del acto y la potencia y atribuya su aparición en este fragmento a una interpolación de Jámblico, la opinión mayoritaria es que estamos ante una de las formulaciones más antiguas de esta teoría, que tendrá un alcance decisivo en la filosofía del Estagirita. La doctrina cuenta con antecedentes en Platón *(Teeteto* 197b y sigs.) y es expuesta por Aristóteles sistemáticamente en *Metafísica* IX 6-8. En este fragmento los términos *dýnamis* y *enérgeia* no aparecen sólo con el significado habitual que tienen de facultad o capacidad y actividad, respectivamente, sino que Aristóteles los utiliza para distinguir dos sentidos de una misma palabra. En consecuencia, se sitúa en la perspectiva propia de su pensamiento filosófico, en el que la distinción corresponderá a dos sentidos diferentes del ser: el ser en acto y el ser en potencia.

otra acepción como poder ⟨utilizarlos⟩ (por esta razón, al parecer, decimos también que percibe el que duerme), evidentemente, se seguirá de ahí que vivir también se dice de dos maneras. Efectivamente, hay que decir que el que está despierto vive en el sentido verdadero y propio de la palabra, y el que está durmiendo por poder pasar a esa actividad por la que decimos que está despierto y percibiendo alguna cosa; lo cual es el motivo que tenemos a la vista para decir que vive.

(B 81) En consecuencia, cuando se trata de dos cosas y decimos algo idéntico de cada una de ellas, pero una de éstas se dice por hacer o padecer[184], concederemos que la expresión corresponde más a ella: por ejemplo, en el caso del saber, se dirá más del que utiliza la ciencia que de aquel que la posee y, tratándose de ver, se dirá más del que ejercita la visión que del que puede ejercitarla.

(B 82) Pues no sólo decimos «más»[185] según el exceso respecto a cosas que poseen una misma definición sino también atendiendo a la anterioridad o posterioridad: por ejemplo, decimos que la salud es «más» un bien que las cosas saludables y aquello que en su propia naturaleza es deseable por sí mismo lo es también «más» que aquello que lo produce. En realidad, respecto a la definición, vemos que no por predicarse de ambas cosas, se aplica el bien en el mismo sentido a las cosas útiles y la virtud[186].

(B 83) En consecuencia, debemos decir más (propiamente) que vive el que está despierto que el que duerme y más el que ejerce una actividad en el alma que el que está simplemente en posesión de ella[187]. Efectivamente, por causa de aquél decimos también que éste vive, ya que es de tal condición que puede padecer o hacer del mismo modo que aquél.

[184] Como hemos indicado en la nota anterior, Aristóteles utiliza la doctrina del acto y la potencia para distinguir dos acepciones diferentes de un mismo término. Aquí y en el párrafo siguiente atribuye además prioridad al significado del término según el acto. En *Metafísica* IX 8, establece la prioridad del acto sobre la potencia desde el punto de vista de la noción, el tiempo y la entidad. En este fragmento «hacer o padecer» es lo que significa el término en su sentido actual, mientras que la mera posesión hace referencia al significado de acuerdo con la potencia. Aristóteles no entra a discutir (cf. E. DE STRYCKER, «Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le 'Protreptique' d'Aristote», *Rev. Philosophique de Louvain* 66 [1968], 597-618, esp. 607), que, en el ejemplo de la visión, la actualidad de ver sea un fenómeno activo o pasivo.

[185] Traducimos *mâllon* por *más*, aunque Aristóteles ve en esta palabra una homonimia que encubre dos sentidos del término. Cuando sirve para comparar dos predicados unívocos, establece una gradación de intensidad y podría traducirse simplemente como «más». Pero hay veces en que los predicados no son unívocos, porque se aplican en sentidos distintos. En el ejemplo propuesto en este fragmento, *agathón* (bien) se utiliza para hacer referencia a lo que constituye un fin en sí y a lo que no es más que un medio. Aristóteles, en este segundo caso, distingue un sentido primario y un sentido secundario según la relación de anterioridad y posterioridad en que se hallan, que determina igualmente la dependencia de uno respecto al otro. Por tanto, no se trataría de un caso de mera homonimia, sino de una homonimia de significados que, aun siendo diversos, están en relación con una sola cosa. Como han visto varios comentaristas (cf., por ej., DE STRYCKER, *art. cit.*, pág. 600 y sigs.), se trataría de la homonimia *pròs hén*, que expondrá Aristóteles en *Metaf.* IV 2, 1003b33 y sigs. Sin embargo, en contra del carácter genuinamente aristotélico de la distinción en estos pasajes, véase DUMOULIN, *Recherches...*, pág. 152.

[186] Éste es un caso en el que *mâllon* se refiere a dos términos que no significan simplemente un grado más alto en la posesión de una misma cualidad, pues el bien se predica en un sentido primario de la virtud, es decir, se predica de ella «más» o «más propiamente» que de lo útil. Véase el art. ya citado de DE STRYCKER, esp. págs. 610-616.

[187] Los dos sentidos diferentes implicados aquí son, naturalmente, el acto y la potencia y, como ha dicho Aristóteles en otros lugares (cf. *Metaf.* IX 8), la prioridad hay que atribuirla al acto, razón por la que el término se predicará más propiamente de éste que de la potencia. Ver nota 184.

(B 84) Hacer uso de cualquier cosa, entonces, consiste en lo siguiente: si la facultad lo es de una sola cosa, cuando uno hace eso mismo, pero si sus funciones son múltiples en número, consiste en efectuar la mejor de ellas. Por ejemplo, en el caso de las flautas, uno hace uso de ella sólo o mayormente cuando toca la flauta, pues seguramente los demás casos ⟨hay que considerarlos⟩ en relación con éste. Por tanto, debemos decir que utiliza más ⟨propiamente⟩ algo aquel que lo utiliza de un modo recto, porque en el que hace uso adecuada y rigurosamente de una cosa se da aquello para lo que ella está naturalmente constituida.

(B 85) Ahora bien, la función del alma es sólo o mayormente pensar y razonar. Por tanto, es simple y fácil para cualquiera llegar a la conclusión de que vive más ⟨propiamente⟩ el que piensa rectamente y más ⟨propiamente⟩ que todos el que más alcanza la verdad, y que éste es el que piensa y ejerce la actividad contemplativa en concordancia con la ciencia más rigurosa. Y la forma perfecta de vivir hay que atribuírsela también entonces a éstos, es decir, a quienes ejercen la actividad de pensar y a los sabios[188].

(B 86) Pero si el vivir constituye para todo ser vivo aquello que éste es[189], evidentemente el sabio lo será en más alto grado y más propiamente que todos, y más que en ningún otro momento cuando ejerza esta actividad y suceda que esté contemplando el más cognoscible de todos los entes[190].

(B 87) Ahora bien, la actividad perfecta y no impedida contiene en sí misma el complacerse, de manera que la actividad contemplativa será la más placentera de todas[191].

(B 88) Además, una cosa es beber sintiendo placer, y otra distinta beber placenteramente, pues nada impide que alguien que no tiene sed o que no dispone de la bebida que le agrada pueda sentir placer bebiendo, pero no por beber, sino por el hecho concurrente de que, a la vez, está sentado contemplando algo o siendo contemplado. Diremos, entonces, que esta persona siente placer y que, sintiendo placer, bebe, pero no por beber ni que bebe placenteramente. De la misma manera, de andar y sentarse, de aprender y de toda actividad, diremos que es placentera o molesta no en

[188] Desde el párrafo anterior hasta el final del fragmento Aristóteles se propone mostrar, como corresponde a un discurso protréptico, que la filosofía proporciona al hombre felicidad y placer. Para ello recurre, como ya hemos visto anteriormente, a una ética teleológica en la que tiene un lugar fundamental el concepto de *érgon* o función específica del hombre, cuyo ejercicio le lleva a alcanzar su perfección natural. Ésta consiste en el ejercicio del intelecto que alcanza su realización plena sólo en los dominios de la filosofía. Para el desarrollo de este punto de vista en la obra madura de Aristóteles, véase *Ét. Nic.* X 7-8.

[189] Para la idea aristotélica de que «el ser es para los vivientes el vivir», cf. *Acerca del alma* II 4, 415b13.

[190] Esta expresión, *tò málista tōn óntōn gnṓrimon* (el más cognoscible de todos los entes), hay que referirla, como hace Düring *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 249), al contexto determinado por el frag. B 33, donde lo más cognoscible se refiere a lo que es anterior y especialmente a lo que tiene prioridad en el orden de las causas. A juicio de Berti *(Aristotele, Protreptico,* pág. 97, n. 120), podría tratarse de un añadido de Jámblico, ya que se trata de una expresión poco aristotélica, porque para el Estagirita no hay un solo ente que sea el más cognoscible de todos. Cf., no obstante, *Metaf.* XII 7, 1072a32-33.

[191] La posición que refleja el texto acerca del placer nos parece en general coincidente con la teoría aristotélica que puede encontrarse, por ejemplo, en la *Ética Nicomáquea*, donde se define como «actividad de una disposición conforme con la naturaleza y, en lugar de sensible, no impedida» (VII 12, 1153a14-15). En contra de la tesis de Espeusipo y a favor de la opinión de Eudoxo, que serían debatidas en la Academia, Aristóteles reconoce en el *Protréptico* que el placer puede ser un bien, aunque intente reconciliar el punto de vista de Eudoxo con su propia teoría de una jerarquía en los placeres, en la que ocuparán el primer puesto los derivados de la contemplación intelectual. Cf. *Ét. Nic.* VI 13-15 y X 1-7.

cuanto concurra con su presencia el experimentar desagrado o complacernos, sino que lo diremos por molestarnos o complacernos todos debido a su presencia[192].

(B 89) Así pues, de manera semejante, diremos que es placentera aquella vida cuya presencia es placentera para quienes la poseen y diremos que viven placenteramente no todos en cuantos concurre el complacerse con el vivir, sino aquellos para los que el vivir en sí mismo es placentero y se complacen en el placer derivado de la vida.

(B 90) En consecuencia, atribuiremos el vivir más (propiamente) al que está despierto que al que duerme y más (propiamente) al que ejerce la actividad de pensar que al irreflexivo. También decimos que el placer derivado de la vida es el que se produce por el ejercicio del alma, porque esto es en verdad el vivir.

(B 91) Ahora bien, si los ejercicios del alma son muchos, el más elevado de todos consiste en pensar en el grado más intenso. Es evidente, entonces, que es sólo o preferentemente el placer derivado del pensamiento y la contemplación el que constituye, necesariamente, el placer de vivir. En consecuencia, vivir placenteramente y complacerse corresponde en verdad sólo a los filósofos o mayormente a ellos, pues la actualidad de los pensamientos más verdaderos alcanza su plenitud por las entidades más elevadas[193] y, al

[192] Distingue Aristóteles en este párrafo y los siguientes el placer derivado de una actividad por sí misma y el placer por accidente, que acompaña incidental o concurrentemente a una actividad determinada. Cf., por ej., *Ét. Nic.* VII 14, 1154b17-20. El propósito es mostrar que el placer derivado de la actividad intelectual no es accidental, sino un elemento esencial propio de la actividad contemplativa, en concordancia con lo que se mantendrá en *Ét. Nic.* X 7.

[193] Bignone, *L'Aristotele Perduto*, vol. I, págs. 298-299, vio en esta expresión *(apò tôn málista óntōn)* una referencia a las Formas platónicas trascendentes. Pero, como en los demás casos que hemos visto, se trata de

conservar siempre de modo constante la perfección recibida, es de todas las actividades la que más contento produce[194].

(B 92) En consecuencia, las personas que son razonables deben filosofar por el mismo goce de placeres verdaderos y buenos.

15 (Ross, 15; Gigon, 73) Jámblico, *Protréptico* XII 59, 19-60, 15 Pistelli

(B 93) Si es preciso deducir esto no sólo a partir de sus elementos y hay que remontarse más arriba para establecer la misma conclusión partiendo de la felicidad desde un punto de vista global, digamos explícitamente que el filosofar se halla respecto a la felicidad en la misma relación en que se encuentra para que podamos ser buenos o malos. Pues todas las cosas deben ser deseadas por su relación con ello o por causa de ello y, de las cosas por las que alcanzamos la felicidad, unas son necesarias y otras son placenteras[195].

expresiones que pueden interpretarse de modos muy diversos, ya que Aristóteles podría referirse a su propia concepción de las entidades divinas que constituyen los principios supremo de lo real (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 464; Berti en su edición del *Protréptico*, *opus cit.*, pág. 98, n. 125, se decanta porque sea un añadido procedente del propio Jámblico).

[194] Jámblico utiliza el término *euphrosýnē*. Para Bignone *(L'Aristotele Perduto*, vol. I, pág. 298), se trata de un placer espiritual, que, a su juicio, era el único placer aceptado como bueno por este «Aristóteles platonizante del *Protréptico*». Sin embargo, Düring ha criticado esta posición considerando el *Protréptico* en una línea semejante a la que Aristóteles defiende respecto al placer en la *Ética Nicomáquea*. Véanse las notas 191 y 205.

[195] En este fragmento se pasa de considerar algunos aspectos integrantes de la felicidad, como el placer, a un punto de vista global en el que se ha de incluir también la virtud moral. Como indica Düring *(Aristotle's Protrepticus*, pág. 254), las cosas necesarias son aquellas condiciones externas sin las cuales no se puede alcanzar la felicidad, según establecerá

(B 94) Así pues, consideramos que la felicidad es sabiduría o un cierto saber, o virtud o complacerse en el más alto grado o todas estas cosas[196].

(B 95) En consecuencia, si es sabiduría, evidentemente correspondería sólo a los filósofos vivir felizmente; si es una virtud del alma o consiste en complacerse, también les correspondería sólo a ellos o a ellos más que a nadie, porque lo más elevado que hay en nosotros es la virtud, y la sabiduría, comparadas las cosas una a una, es lo más placentero de todo. De manera semejante, si alguien sostuviera que la felicidad es todas estas cosas a la vez, tendría que ser definida recurriendo al pensamiento[197].

(B 96) De manera que deben filosofar todos aquellos a los que les sea posible, pues vivir bien de modo perfecto consiste en esto o es causa de ello para las almas mucho más que ninguna otra cosa singular que pudiéramos mencionar.

Aristóteles en *Ét. Nic.* VII 4, 1147b 23-30, a diferencia de las que no son necesarias, pero si elegibles por sí mismas.

[196] Jaeger *(opus cit.,* págs. 262-297) ha llamado la atención sobre el estrecho paralelismo existente entre numerosos fragmentos del *Protréptico* de Aristóteles y la *Ética Eudemia*. Jaeger sostuvo que la «dependencia verbal» *(opus cit.,* pág. 283 y sigs.) de la *Ética Eudemia* respecto al *Protréptico* demostraba el carácter genuinamente aristotélico de aquella obra. En relación con este pasaje, hay que decir que la *Ética Eudemia*, efectivamente, discute (I 4-5) la existencia de tres vidas en relación con la felicidad, la vida filosófica, la política y la placentera, que están basadas respectivamente en el saber, la virtud, y el placer (I 4, 1215a36-1215b5). Aristóteles defendía en el *Protréptico* que estos tres elementos, que todos los hombres relacionan con la felicidad (cf. *Ét. Eud.* I 5, 1216a28-29), están presentes en la vida teorética del filósofo.

[197] La virtud, entendida aquí como excelencia del alma, se identifica con el ejercicio del pensar, que es la facultad más elevada que existe en nosotros. El punto de vista de Aristóteles es que en el saber y en la actividad de pensar se dan los tres ingredientes atribuidos separada o conjuntamente a la felicidad (cf. *Ét. Nic.* I 8, 1098b23 y sigs.), es decir, la sabiduría, la virtud y el placer.

Sin embargo[198], en este mundo, tal vez por ser contraria a la naturaleza la condición del género humano, adquirir el saber e investigar son difíciles, y apenas podríamos percibir debido a las insuficiencias y al carácter antinatural de nuestra vida. Pero, si podemos salvarnos regresando allá de donde hemos venido, es evidente que lograremos todos esto con mayor placer y facilidad.

16a (Rose[3], 90a; Ross, 16a; Gigon, 5)[199] Ateneo, VIII, 335F

... Emulando la vida de Sardanápalo[200], hijo de Anacindaraxis, del cual dijo Aristóteles que estaba más falto de sentido[201] que el nombre de su padre.

---

[198] Estas últimas líneas del fragmento (60, 10-15), incluidas por Walzer y Ross, son suprimidas por otros autores en su edición, como Düring y Berti. Düring estima que se trata de un extracto procedente de un contexto muy diferente al de los parágrafos precedentes. A pesar de la sugerencia que hizo anteriormente, atribuyendo estas líneas al *Eudemo* («Problem's in Aristotle's Protrepticus», *Eranos*, 52 [1954], 159-171, pág. 168), Düring *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 257) se inclina por que procedan del propio Jámblico en una paráfrasis exagerada del *Fedón*. Nosotros siguiendo un criterio inclusivo y aun advirtiendo del carácter dudoso que tiene este pasaje, optamos por traducirlo con la advertencia mencionada.

[199] Düring no aceptó «el *tópos* de Sardanápalo», al que hacen referencia estos testimonios, entre los fragmentos del *Protréptico*, a diferencia de Walzer y Ross (frag. 16) que lo atribuyeron a esta obra, siguiendo las indicaciones de Jaeger *(opus cit.,* págs. 292 y sigs.) y Bignone (*L'Aristotele Perduto,* vol. I, págs. 332 y sigs). Este último pensó que había que referir tales testimonios a la polémica antihedonística del *Protréptico* con la que Epicuro se sintió interpelado. Anteriormente Rose los había incluido en el frag. 90 como pertenecientes al diálogo *Sobre la Justicia*.

[200] Aristóteles menciona varias veces a Sardanápalo en sus obras *(Ét. Eud.* I 5, 1216a16; *Ét. Nic.* I 5, 1095b22; *Pol.* V 10, 1312a1). Este personaje, que algunas fuentes historiográficas han identificado con Asurbanipal, rey de Asiria a mediados del s.VII a. C., representa en los tratados éticos de Aristóteles el *bíos apolaustikós* o vida placentera. En la *Ética*

16b (Rose[3], 90b; Ross, 16b; Gigon, 999) Cicerón, *Disputaciones tusculanas* V 35, 101[202]

Así pues, ¿cómo puede ser feliz una vida de la que están ausentes la prudencia y la moderación? Se comprende por ello el error de Sardanápalo, el opulentísimo rey de Siria, que ordenó grabar en su sepulcro las siguientes palabras:

Las cosas que poseo son las que comí y las que devoraron
[mis saciados deseos,
pero otras, numerosas y admirables,
quedan abandonadas aquí.

¿Qué otra cosa, dice Aristóteles, inscribirías en la tumba de un buey, no en la de un monarca? Dice que tiene después de muerto las cosas que ni siquiera cuando estaba vivo poseía más tiempo del que las disfrutaba.

Eudemia (1216a1; cf. frag. 16b) se hace referencia también al buey, venerado en Egipto como Apis, del que dice Aristóteles que «dispone de esta clase de bienes en mayor cuantía que muchos monarcas».

[201] *Adianóētos* es un término que no aparece en ninguna de las obras conservadas de Aristóteles; significa inconcebible o ininteligible (cf. Platón, *Sof.* 238c10, 241a5). Respecto a Anacindaraxis, según Laurenti *(I Frammenti,* vol. II, pág. 829, n. 2), es la transcripción al griego de *Anaka nadu sar Assur* («yo, el sublime rey de Asur»). La mayor parte de los traductores traducen *adianoētóteron* como estúpido y suplen un *ḗ* (con Heitz) regido por el comparativo. Laurenti ofrece una traducción diferente, siguiendo la lectura de la manuscritos (sin *ḗ*: «a cuya identificación no contribuye casi nada el nombre de su padre»).

[202] A nuestro juicio, parece muy probable que el testimonio de Cicerón referente a Sardanápalo proceda del *Protréptico*, como otros pasajes de su obra ya comentados. Cf. Jaeger, *opus cit.*, pág. 292-293; sin embargo, Laurenti *(I Frammenti,* vol. II, pág. 826-827) incluyó estos textos entre los fragmentos de la obra aristotélica *Sobre el Placer*, lo cual no carece de verosimilitud.

16c (Rose[3], 90c; Ross, 16b) Estrabón, XIV 5, 9, C672

Allí está, ⟨dice Aristobulo⟩ la tumba de Sardanápalo y una estatua de piedra que junta los dedos de la mano derecha, como si se tratara de un chasquido, y esta inscripción en letras asirias: «Sardanápalo, hijo de Anacindaraxis, construyó Anquíales y Tarso en un solo día. Come, bebe y diviértete, porque todo lo demás no tiene más valor que eso» (refiriéndose al chasquido). Quérilo rememora estas cosas y circulan unos versos con las siguientes palabras:

Estas cosas tengo, las que comí, los excesos que cometí y
[los placeres del amor con los que gocé,
pero todas las demás, otras muchas y opulentas, han que-
[dado aquí.

16d (Rose[3], 90d; Ross, 16d; Gigon, 935) Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* II 32, 106

Sin embargo, si el placer corporal complace aún después de haber tenido lugar, no comprendo por qué Aristóteles ridiculiza con tal énfasis el epitafio de Sardanápalo, en el que aquel rey de Siria se vanagloria de haberse llevado consigo todos los placeres de sus pasiones. Lo que ni siquiera cuando estaba vivo, dice Aristóteles, había podido experimentar más allá del momento en que lo disfrutaba, ¿cómo puede perdurar después de muerto?

17 (Rose[3], 54; Ross, 17; Gigon, 827) Calcidio, *Com. del «Timeo» de Platón* 208-209

... En esto está de acuerdo también Aristóteles cuando dice que los niños al principio, en el periodo de lactancia, creen que todos los hombres son sus padres y todas las mujeres sus madres, pero que cuando se hacen mayores distinguen, aunque se equivocan al discernir, pues a menudo se engañan con falsas imágenes y extienden sus manos hacia

ellas... El grado sumo de demencia se da cuando alguien no sólo ignora, sino que desconoce lo que ignora y a consecuencia de ello da su asentimiento a falsas imágenes y supone que son falsas las que son verdaderas, como ocurre cuando cree que la maldad es ciertamente ventajosa y que la virtud le perjudica y le lleva a la ruina... A éstos Aristóteles los llama viejos niños, porque su mente se diferencia muy poco de la mente de un niño[203].

18a (Ross, 18a; Gigon, 998) Cicerón, *Disputaciones tusculanas* V 30, 85

Ha quedado explicada también la causa de los peripatéticos, a excepción de Teofrasto y de quienes lo siguen, que se horrorizan pusilánimamente y se espantan ante el dolor; los restantes bien pueden hacer lo que hacen en definitiva, que consiste en exagerar la importancia y la dignidad de la virtud. Una vez que la han elevado a los cielos, cosa que estos hombres elocuentes suelen hacer a menudo, es fácil eliminar y despreciar todo lo demás...

31, 87. Así pues, de acuerdo con el razonamiento de éstos, la vida feliz acompaña a la virtud incluso en el suplicio y desciende con ella hasta el potro con el respaldo de Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates y Polemón, y no abandona a la virtud corrompida por amenazas o lisonjas[204].

[203] Ross, siguiendo a Rose, acepta este fragmento como perteneciente al *Protréptico*, mientras Düring *(Aristotle's Protrepticus*, pág. 165), por el contrario, sostiene que no hay ni sombra de posibilidad en ese sentido. A nuestro juicio, efectivamente, la referencia de Calcidio es demasiado vaga como para poder atribuir al texto una procedencia concreta. Gigon lo ubica entre los fragmentos de adscripción incierta *(Librorum Depertidorum Fragmenta*, pág. 788).

[204] En *Ét. Nic.* VII 13, 1153b17-b21, Aristóteles expresa una vez más su convicción de que el hombre necesita, para ser feliz, una serie de condiciones externas y ridiculiza a quienes afirman que alguien puede ser feliz, si es bueno, aun en el caso de que fuera torturado. Bignone vio, pues, en este testimonio de Cicerón un elemento doctrinal en «abierto contraste con las obras que han llegado hasta nosotros» *(L'Aristotele Perduto*, vol. I, pág. 162).

18b (Ross, 18b) Cicerón, *Disputaciones tusculanas* V 10, 30

Así pues, no me resulta fácil estar de acuerdo con mi Bruto ni con nuestros maestros comunes ni con aquellos antiguos, Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates y Polemón, cuando cuentan entre los males las cosas más arriba enumeradas y dicen al mismo tiempo que el sabio siempre es feliz. Si les complace este título, insigne y excelente, del que son merecedores en alto grado Pitágoras, Sócrates y Platón, que convenzan a su espíritu de que desprecie todas aquellas cosas por cuyo brillo son seducidos, como el vigor, la salud, la belleza, la riqueza, los honores y el poder, y de que no dé ninguna importancia a las cosas contrarias a éstas: entonces podrán declarar con voz muy clara que no se dejan amedrentar por el golpe de la fortuna, ni por la opinión de la multitud ni por el dolor o la pobreza, que lo cifran todo en sí mismos y que no hay nada fuera de su poder que consideren un bien.

18c (Ross, 18c) Cicerón, *Ibid.* V 13, 39

... Todos los que están en posesión de la virtud son felices. En esto ciertamente estoy de acuerdo con Bruto, es decir, con Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo y Polemón. Pero a mí me parecen incluso muy felices.

18d (Ross, 18d; Gigon, T. 23, 1) Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* V 5, 12

Pero como indagamos para hallar la vida feliz y lo único que la filosofía debe contemplar y perseguir es si está totalmente en poder del sabio lograrla o si puede ser destruida o

arrebatada por circunstancias adversas, en este tema parece haber entre los filósofos opiniones diferentes y dudas. Éste es el efecto producido especialmente por el libro sobre la vida feliz de Teofrasto, en el que se le concede un gran papel a la fortuna. Ahora bien, si esto fuera así, la sabiduría no podría garantizar la existencia de una vida feliz. Esta doctrina me parece, por decirlo así, más endeble y blanda que la que defiende la fuerza y el peso de la virtud. Atengámonos, pues, a Aristóteles y a su hijo Nicómaco..., sigamos, no obstante, a Teofrasto en muchas cosas, pero atribuyamos a la virtud más firmeza y vigor que él.

14. Mas nuestro Antíoco me parece seguir con gran fidelidad la doctrina de los antiguos, que, según manifiesta, fue la misma que sostuvieron Aristóteles y Polemón[205].

19a (Rose[3], 25a; Ross, 19a; Gigon, 828) Censorino, *Sobre el día del nacimiento,* c. 18, 11

Hay, además, un año al que Aristóteles llama máximo más que gran año, durante el cual completan sus órbitas el Sol, la Luna y las cinco estrellas errantes hasta volver al

[205] Estos testimonios de Cicerón coinciden en atribuirle a Aristóteles una concepción «heroica» de la virtud que estaría, según algunos especialistas (cf. Bignone, *L'Aristotele Perduto,* vol. I, pág. 168), en claro contraste con su posición posterior. Este valor «exagerado» de la virtud, que minusvalora cualquier otro factor para alcanzar la felicidad, correspondería a la ética profesada por Aristóteles en el primer período de su vida, dentro del exaltado platonismo de sus diálogos iniciales. Como no se hallan en sus obras conservadas expresiones semejantes, Bignone atribuyó estos pasajes, que tratan sobre la felicidad del justo, al Aristóteles perdido *(opus cit.,* vol. I, pág. 172). Sus conclusiones llevaron a Walzer y Ross a aceptar los pasajes citados aquí entre los fragmentos del *Protréptico.* Por el contrario, Düring *(Aristotle's Protrepticus,* pág. 166), que discute en este punto el testimonio de Cicerón, sostuvo que las opiniones éticas de Aristóteles permanecieron invariables a lo largo de su vida y rechazó que la diatriba contra la *voluptas* haya formado parte del *Protréptico.*

mismo signo del Zodíaco en el que estuvieron en conjunción anteriormente[206].

19b (Rose[3], 25b; Ross, 19b; Gigon, 837) Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 20, 51-52

Son verdaderamente admirables en grado sumo los movimientos de esas cinco estrellas, falsamente llamadas errantes... Teniendo en cuenta la divergencia de sus movimientos, los matemáticos llamaron «gran año» al que se produce cuando el Sol, la Luna y los cinco astros errantes, una vez recorridas las órbitas de todos ellos, completan su revolución hasta alcanzar la misma posición que guardaban entre sí. Cuál sea la magnitud de este periodo es una gran cuestión, pero necesariamente tiene que ser un periodo determinado y definido.

20 (Ross, 20; Gigon, 979) Tertuliano, *Acerca del alma* 46

¡Cuántos han hecho comentarios y declaraciones sobre esta cuestión! Artemón, Antifonte, Estratón, Filocoro, Epicarmo, Serapión, Cratipo, Dionisio Rodio, Hermipo, toda la literatura de la época. Pero yo me reiré quizás del que se haya considerado capaz de persuadirnos de que Saturno fue

[206] Además de estos dos textos, incluidos por Ross y Walzer como frag. 19 del *Protréptico,* hay otras dos referencias al tema del *«magnus annus»* en Servio (= Cicerón, *Hortensio,* frag. 35 Müller) y Tácito *(Diál.* 16, 7). Estos autores mencionan el hecho de que Cicerón en su *Hortensio* abordaba el tema del «gran año». Por esta razón, dada la estrecha relación del *Hortensio* con el *Protréptico* de Aristóteles, Jaeger *(Aristóteles,* pág. 181, n. 66) sostuvo que Cicerón había tenido esta obra como fuente principal. Sin embargo, otros autores (Rose, frag. 25; Bernays, Bywater) atribuyeron la cita al diálogo *Sobre la filosofía.*

miento para otras cosas. Lo que es por sí es superior en todo a lo que es por otro, puesto que también es superior lo que es libre a lo que no lo es[210].

(B 26) 34, 27-35, 5 (PISTELLI). Ahora bien, si en nuestras acciones nos servimos de la razón, aunque uno se base en la propia conveniencia y considere las cosas de ese modo, sin embargo, obedece a aquélla, aunque necesite también del cuerpo como auxiliar y se vea afectado asimismo por el azar, †pero realiza bien aquellas acciones en las que domina el intelecto, aunque la mayoría se lleve a cabo por medio del cuerpo†[211].

(B 27) 35, 5-35, 14 (PISTELLI). De manera que aquellos pensamientos que son deseables por la mera contemplación son más valiosos y superiores a los que son útiles para otra cosa. Los pensamientos especulativos son valiosos en sí mismos y dentro de éstos es preferible la sabiduría del intelecto, mientras que, tratándose de acciones, ⟨son preferibles los pensamientos basados⟩ en la prudencia[212]. Por tanto, el

[210] Tanto DÜRING *(opus cit.*, pág. 194) como BERTI *(Aristotele, Protreptico*, pág. 78, n. 35), señalan pasajes de la *Metafísica* (982b4, b27, 996b11) en los que se apunta a la idea directriz de B 25-27, según la cual tienen mayor valor intelectivo y axiológico aquellos principios que constituyen un fin en sí que aquellos otros cuyo fin radica en otra cosa.

[211] Se trata de un texto tal vez con alguna laguna y errores que, no obstante, no impiden transmitir un sentido, por lo demás, concordante con el contexto: el dominio del intelecto *(noûs)* o la razón *(diánoia)* entre las diversas partes que componen el hombre y el carácter teleológico que imprimen a nuestra conducta, aun en el caso de que se trate de acciones basadas en la mera conveniencia.

[212] Contrariamente a lo que hemos hecho a lo largo del *Protréptico*, traducimos en este fragmento *phrónēsis* por «prudencia» y no por «sabiduría» (que reservamos para *sophia)*. En los fragmentos considerados anteriormente no había distinción entre el uso práctico de la razón, que corresponde a la *phrónēsis*, y el uso teórico, propio de otros términos como *sophia* o *theoria*. Sin embargo, aquí se distinguen dos clases de saber en una vertiente práctica, donde figura la prudencia, y otra teórica, en la que se encuadra la sabiduría *(sophia)* o especulación filosófica, como hará ARISTÓTELES posteriormente *(Ét. Nic.* VI), cuando delimite los diferentes usos de la razón. Mientras que para JAEGER *(Aristóteles*, pág. 78) estos textos del cap. V de Jámblico han recibido la influencia de Porfirio, otros autores han negado que la distinción entre *sophia* y *phrónēsis* sea postaristotélica (cf. AUBENQUE, *opus cit.*, pág. 31, n. 75). La última frase figura entre corchetes, ya que DÜRING *(opus cit.*, pág. 196) sostiene que Jámblico ha cambiado el lenguaje hasta el punto de que queda muy poco del texto original.

bien y lo valioso se hallan en las especulaciones fundadas en la sabiduría, pero no en cualquier clase de saber. [En efecto, no toda comprensión es valiosa sin más, sino aquélla que es propia del que ordena siendo sabio y del principio ⟨que actúa⟩ en el universo. Ésta es inseparable de la sabiduría y podemos considerarla propiamente como tal.]

(B 28) 35, 14-35, 18 (PISTELLI). Así pues, privado de percepción e intelecto, el hombre se hace semejante a una planta, pero si está privado sólo de intelecto se animaliza, en cambio, cuando está libre de irracionalidad y persevera en su intelecto se asemeja a dios[213].

(B 29) 36, 7-36, 13 (PISTELLI)[214]. En efecto, aquello por lo que nos diferenciamos de los demás animales resplandece

[213] La última afirmación de este párrafo le parece a BERTI *(Aristotele, Protreptico*, pág. 79, n. 40) impropia de Aristóteles, porque es inconcebible, dice él, que un hombre pueda liberarse de las partes irracionales de su alma. Sin embargo, en la *Ét. Nic.*, cuando exalta las virtudes de la vida teorética, aun reconociendo que «una vida basada en el intelecto es divina en comparación con la vida humana», Aristóteles afirma que hay que desoír a quienes nos aconsejan «tener pensamientos humanos por ser humano y mortales, por ser mortal», ya que el hombre debe aspirar «a la inmortalidad en cuanto le es posible y hacer todo para vivir en concordancia con lo más elevado que hay en nosotros» *(Ét. Nic.* X 7, 1177b32-34).

[214] DÜRING *(opus cit.*, pág. 197) excluye las líneas 35, 18-36, 6 de JÁMBLICO, por considerarlas de dudoso origen y estar formuladas con un lenguaje no aristotélico.

SOBRE LA RIQUEZA[217]

FRAGMENTOS

1a (ROSE[3], 56a; ROSS, 1a; GIGON, 909) PLUTARCO, *Pelópidas* 3, 1

Pues, como dice Aristóteles, entre la gente común, unos no se sirven de la riqueza a causa de su mezquindad, mientras que otros, por su prodigalidad, la malgastan y éstos son siempre esclavos de sus placeres, mientras que aquéllos pasan toda su vida entregados a sus ocupaciones[218].

---

[217] Con este título aparece mencionada en el catálogo de DIÓGENES LAERCIO (V 22, núm. 11) y en el de HESIQUIO (núm. 7) una obra en un libro. No obstante, sobre la primera mención en Diógenes Laercio, cf. MORAUX, *Les Listes Anciennes...*, pág. 252, que propuso la lectura *peri ouranoû*.

[218] ARISTÓTELES analiza en la *Ét. Nic.* (IV 1), como en otros lugares del *corpus*, la generosidad como virtud relativa al uso del dinero, que se halla en el término medio entre el exceso de la prodigalidad y el defecto de la avaricia. De los pródigos dice allí (1121b7 y sigs.) que están más inclinados a los placeres que a vivir bien, por lo que la mayoría de ellos son intemperantes.

1b (ROSE³, 56b; ROSS, 1b; GIGON, 906) PLUTARCO, *Mor. Sobre el deseo de riqueza* 527a

¿Pues qué?, dirá alguien, ¿no te das cuenta de que hay algunos que utilizan sus riquezas con liberalidad? ¿Pero tú no oyes, diremos nosotros, que Aristóteles afirma que unos no se sirven de sus riquezas mientras que otros las malgastan, como si ni unos ni otros se comportaran como es debido? A los primeros su propiedad no les reporta beneficio ni adorno[219] alguno, pero a los otros les perjudica y deshonra[220].

2 (ROSE³, 89; ROSS, 2; GIGON, 839) CICERÓN, *Sobre los deberes* II 16, 56-57

Con qué seriedad y con cuánta razón nos censura Aristóteles[221] por no sorprendernos del gran derroche de dinero

[219] En *Ét. Nic.* IV 2, 1123a7, ARISTÓTELES afirma que la riqueza constituye un cierto «adorno» para el magnificente, que sabe emplearla adecuadamente realizando grandes gastos en actividades públicas que lo merecen y que le reportan «grandeza y prestigio» (*Ét. Nic.* IV 2, 1122b32-33).

[220] P. THILLET, «*De la Richesse*», en P. M. SCHUHL, ed., *Aristote, De la Richesse, De la Prière, De la Noblesse, Du Plaisir, De l'Éducation, Fragments et Témoignages,* Paris, 1968, págs. 3-44, esp. pág. 13, ha llamado la atención sobre la diferencia entre estos dos textos de Plutarco, que han de proceder probablemente de una misma fuente, ya que mientras el primero analiza la etiología del comportamiento ante la riqueza, el segundo se centra en el valor moral de éste.

[221] Algunos editores han querido sustituir esta mención de Aristóteles por la de Aristón de Ceos, ya que Panecio, que es la fuente de la que depende Cicerón frecuentemente, conocía su obra y, por otra parte, la cita de éste no puede remitirse a ningún pasaje de las obras conservadas de Aristóteles. Además algunos han querido ver en este texto de Cicerón, en el que condena la prodigalidad, una oposición al elogio que hace Aristóteles de la magnificencia (*Ét. Nic.* IV 2), pero, como han indicado THILLET (*opus cit.*, pág. 16) y otros, el Estagirita pone límites a esta virtud, que vienen determinados por el carácter religioso, político e institucional de los actos a que da lugar. Por otra parte, Aristóteles condena igualmente la vulgaridad y el mal gusto, que están ausentes en el proceder del magnificente, que «realizará tales gastos en aras del bien, pues esto es común a las virtudes» (*Ét. Nic.* IV 2, 1122b6).

que se gasta para seducir a la multitud. Pero «si quienes están asediados por el enemigo se viesen obligados a pagar una mina por un sextario de agua, al tener noticia de ello, en un primer momento, nos parecería increíble y sorprendería a todo el mundo, sin embargo, en cuanto se considerara más atentamente la cuestión, habría que disculparlo por causa de la necesidad: pero ante estos dispendios extraordinarios y desmedidos nada nos sorprende mucho, a pesar de que no vengan a satisfacer necesidad alguna ni acrecienten la dignidad; y esto es así, aunque el mismo placer de la multitud no haya de durar más que un breve y exiguo espacio de tiempo y sea suscitado por las cosas más fútiles, con las que la memoria del placer se extingue en cuanto se produce la saciedad». Concluye acertadamente que «todas estas cosas son placenteras para los niños, las mujeres y los esclavos y para los libres que se asemejan a esclavos, pero no pueden ser aprobadas de ninguna manera por un hombre serio que sopese los acontecimientos con un juicio recto».

3 (ROSS, 3) FILODEMO[222], *Perì Oikonomías* (JENSEN, col. XXI 28-35)

... es lo que le sucedió a Aristóteles[223] en su discurso *Sobre ⟨la Riqueza⟩*[224], en el que sostuvo que el hombre bue-

[222] Este texto procedente de Filodemo no fue incluido en la edición de Rose³ ni en la de Ross (*Aristotelis Fragmenta Selecta),* pero sí en la traducción de los fragmentos que hizo este último (*Select Fragments,* pág. 57) y aparece recogido igualmente en otras ediciones, siguiendo las recomendaciones en ese sentido de BIGNONE (*L'Aristotele Perduto,* vol. I, pág. 275, n.), como las de LAURENTI y GIANNANTONI, ya citadas, y en la de P. THILLET (*opus cit.,* pág. 17 y sigs). Nuestra traducción se basa en la edición del papiro de Herculano, que se atribuye al *Perì oikonomías* de FILODEMO, debida a C. JENSEN (*Philodème peri oikonomias,* Leipzig, 1906).

no es también un buen negociante, y el hombre malo un negociante malo, como ha mostrado Metrodoro.

Filodemo se remite aquí a Metrodoro, el discípulo de Epicuro, a quien Diógenes Laercio (X 24) atribuye una obra titulada *Sobre la Riqueza*.

[223] Filodemo se refiere a aquellos que se atreven a refutar a la mayoría y hacen afirmaciones contrarias a ella, pronunciándose en sus enseñanzas sobre cosas no evidentes. Dado el carácter dialéctico más que propiamente económico del tema, Thillet *(opus cit.*, pág. 19, n. 3) pensó que Filodemo podría haber utilizado como fuente no la obra de Metrodoro sobre la riqueza sino otra contra los dialécticos también mencionada por Diógenes Laercio (X 24).

[224] Lamentablemente hay una laguna en el papiro que afecta al título de nuestra obra. Rose no aceptó este fragmento precisamente porque pensaba que hacía referencia a la *Política (peri politeías)* del propio Aristóteles. Sin embargo, la lectura *pe(r)i p(loutoû)* de Jensen ha sido aceptada por la mayoría de los autores (Thillet, Laurenti, Giannantoni, etc.). Respecto al contenido de este fragmento, hay que recordar que Aristóteles en la *Política* (cf. esp. I 8-9), distingue dos clases de crematística, una en concordancia con la naturaleza, para la adquisición de las cosas necesarias para la vida, y otra, sin límites en la acumulación de dinero y riqueza, que «no se funda en la naturaleza sino en una cierta experiencia y arte» (I 9, 1257a4-5). Aunque hay cercanía entre ambas, Aristóteles las distingue desde un punto de vista ético, porque esta última tiene como causa el «afán de vivir», pero no el de «vivir bien» (1257b40-1258a1), que dignifica moralmente a la primera. Las palabras citadas de Aristóteles en el fragmento debían referirse, pues, a las actividades legítimas que todo hombre moralmente virtuoso debe realizar, en concordancia con la naturaleza, para adquirir las propiedades necesarias para el mantenimiento de su casa. Como esto no se aleja de las dos clases de crematística que distinguía Metrodoro, es posible que la oposición de éste a Aristóteles se fundara en divergencias de método, como ha sostenido Laurenti *(I Frammenti*, vol. II, págs. 679-680).

SOBRE LA ORACIÓN[225]

FRAGMENTOS

1a (Rose[3], 49; Ross, 1; Gigon, 67, 1) Simplicio, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del cielo»* 485, 19-22

Efectivamente, que Aristóteles concibe algo por encima del intelecto y la entidad[226], se pone de manifiesto cuando

---

[225] Esta obra *(Perì euchês)*, que Moraux clasifica *(Les Listes Anciennes...*, pág. 35) entre los diálogos y exhortaciones, aparece en la lista de Diógenes Laercio (V 22, núm. 14) y en la de Hesiquio (núm. 9). Algunos, como Jaeger *(Aristóteles*, pág. 186; cf. también Chroust, *Aristotle*, vol. II, pág. 18), han visto en ella una prueba del sentimiento genuinamente religioso que Aristóteles manifestaba en sus obras exotéricas y una clara indicación de que, a su juicio, no debía considerarse «indigno de un filósofo acercarse a la divinidad en la oración». Es posible que Aristóteles experimentara la misma ambigüedad que se había dado anteriormente en otros filósofos griegos ante la religión tradicional, porque, al concebir a dios como *noûs*, marca distancias con el antropomorfismo característico de la mitología, pero a la vez en sus obras es respetuoso con las prácticas religiosas de la *pólis* y reconoce que «es adecuado que los dioses sean honrados por los ciudadanos» *(Pol.* VII 9, 1329a29-30).

[226] Sobre la influencia de los esquemas de pensamiento neoplatónico que han podido determinar la transmisión del presente fragmento, cf. J. Pépin, «*De la Prière*», en Schuhl (ed.), *Aristote*, págs. 47-77, esp. 49-56.

afirma con toda claridad, hacia el final de su libro *Sobre la Oración,* que dios es intelecto o algo más allá del intelecto[227].

1b (GIGON, 67, 1) AMONIO, *Com. del tratado aristotélico «Sobre la interpretación»* 243, 3-4 (BUSSE)

Aristóteles, efectivamente, considera correcto darles (a los dioses) la denominación de intelecto y en algún lugar afirma incluso que poseen una naturaleza más elevada que el intelecto.

[227] Sobre la concepción de dios como intelecto y motor inmóvil en las obras exotéricas, véase *Sobre la filosofía,* frag. 26. La presente afirmación del Estagirita, según la cual dios es «intelecto o algo más allá del intelecto», ha sido interpretada por muchos autores (BERNAYS, *Die Dialoge...*, pág. 123, H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. 1 N. York, 1972 (= 1944), pág. 609; BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 314) como un intento de afirmar la distancia que existe entre el intelecto humano y el divino, que en la *Metafísica* (XII 9, 1074b34) se concibe como *nóēsis noḗseōs* (intelección de intelección). Sin embargo, la ausencia de toda referencia a la oración en el libro XII de la *Metafísica* y el hecho de que la presente obra del Estagirita esté dedicada precisamente a ello, fue interpretado por J. PÉPIN *(opus cit.,* pág. 61) como «un signo de que ambos escritos no pueden proceder de la misma teología». Desde luego, no parece que tenga sentido alguno dirigir súplicas u oraciones a un dios como el que Aristóteles describe en el libro XII de la *Metafísica*, pero, por otro lado, es probable también que en su obra *Sobre la oración* intentara marcar distancias con una concepción antropomórfica de la divinidad y que advirtiera sobre la errónea teología que a veces presuponen ciertos elementos del culto, como ya lo había hecho el mismo Platón. Por otra parte, el frag. 14 del *Sobre la filosofía,* procedente de Séneca, que algunos han relacionado con la presente obra, preconiza una actitud de respeto a la divinidad. No se puede descartar, pues, que Aristóteles adoptara una actitud positiva hacia la oración, que podría ubicarse, como han sostenido algunos autores, en los dominios de una religión cósmica (véase sobre ello, J. PÉPIN, *opus cit.*, pág. 69-70) o incluso trascendente (cf. LAURENTI, *I Frammenti*, vol. II, pág. 726).

SOBRE LA NOBLEZA[228]

FRAGMENTOS

1 (ROSE^3, 91; ROSS, 1; GIGON, 68) ESTOBEO, IV 29a, 24

De la obra de Aristóteles, *Sobre la Nobleza.*

«Respecto a la nobleza, estoy totalmente en dudas respecto a quiénes hay que llamar nobles»[229].

«Es natural, dijo, que albergues dudas sobre ello, pues hay algunos extremos en los que la mayoría y, especialmente, los sabios no se ponen de acuerdo y, en otros puntos, no se expresan con claridad, empezando por lo relativo al signi-

[228] Este título *(Perì eugeneías)* figura en todas las listas antiguas de las obras de Aristóteles, tanto en la de DIÓGENES LAERCIO (V 22, núm. 15) y en el catálogo atribuido a HESIQUIO (núms. 11 y 183) como en la de PTOLOMEO (núm. 6). Considerando el vocabulario y las ideas contenidas en los fragmentos, la mayoría de los autores han aceptado su autenticidad (cf. MORAUX, *Les Listes Anciennes...*, pág. 36; J. BRUNSCHWIG, «De la Noblesse», en SCHUHL, *Aristote,* págs. 81-98, esp. 86; LAURENTI, *I Frammenti*, pág. 807, n. 11, etc.).

[229] Desconocemos la identidad de los personajes que intervenían en el diálogo, aunque es evidente que, siguiendo el mismo estilo de Platón, hay un interlocutor principal que conduce la discusión. No sabemos si en este caso era el propio Estagirita, como era «costumbre aristotélica», según Cicerón (cf. Testimonio 26).

ficado. Me refiero a lo siguiente: ¿pertenece al orden de las cosas valiosas y excelentes o se trata de algo completamente vano, como escribió el sofista Licofrón[230]? Éste, efectivamente, comparándola con otros bienes, afirma que el valor de la nobleza es oscuro y que su dignidad es obra de la palabra, ya que es un bien deseable debido a la opinión, pero en verdad no difieren en nada los innobles de los nobles».

2 (Rose³, 92; Ross, 2; Gigon, 69) Estobeo, IV 29a, 25

En la misma obra. «De igual forma que se discute qué dimensión es buena, también es objeto de discusión a quiénes hay que llamar nobles. Algunos, como ocurría en el caso de Sócrates, consideran que son nobles los que descienden de buenos padres; y, efectivamente, él pensaba que la hija de Aristides[231], era noble por la virtud de su padre. Según dicen, cuando se le preguntó a Simónides quiénes son los nobles, afirmó que son nobles los que descienden de antiguos ricos. Ciertamente, de acuerdo con este razonamiento, no llevaba razón Teognis en sus censuras[232] ni el poeta que

[230] De Licofrón, a quien la tradición presenta como discípulo de Gorgias, sabemos muy poco. Aristóteles le atribuye la teoría de la «ley como un pacto» *(synthḗkē)* establecido por los ciudadanos «para garantía de sus derechos recíprocos» *(Política* III 9, 1280b10-11= 83 Diels-Kranz 3).

[231] Arístides el Justo, muerto alrededor del año 467 a. C., fue uno de los estrategos que intervinieron en la batalla de Maratón y era conocido por su rectitud y su patriotismo. En el frag. 3 de esta misma obra se le atribuye a Sócrates un matrimonio con una hija o descendiente de Arístides: a pesar de que era pobre, Sócrates se hizo cargo de ella por la nobleza que habría heredado de sus antepasados.

[232] Teognis de Mégara, conocido por su defensa de los viejos valores aristocráticos, esgrime la nobleza basada en la sangre frente a la nueva clase de los ricos plebeyos que había adquirido en su época poder político y consideración social gracias a la riqueza (cf. *Eleg.* I 183 sigs.). Véase Jaeger, *Paideia*, págs. 193-6. Por el contrario, en el caso de Simónides de Ceos era proverbial su gusto por el dinero y el mismo Aristóteles cuenta varias anécdotas referidas a ello. La más sabrosa es quizás la que refiere en *Retórica* II 16, 1391a8 y sigs.: la mujer de Hierón le preguntó qué era mejor, ser sabio o rico, y él le respondió que era mejor ser rico, porque siempre se veía a los sabios a las puertas de los ricos (cf. también *Retórica* III 2, 1405b23 y sigs.).

escribió: «los mortales alaban la nobleza, pero prefieren casarse con los ricos»[233]. Por Zeus, ¿acaso no es preferible quien es rico por sí mismo a aquel cuyo bisabuelo o cuyos antepasados eran ricos, siendo él mismo pobre?».

«¿Cómo no?», dijo.

«Y habría que casarse preferiblemente con los ricos mejor que con los nobles, porque los nobles son los ricos de antaño, mientras que los ricos actuales son más poderosos. ¿No estaríamos en una situación semejante si alguien sostuviera que los nobles no son quienes descienden de antiguos ricos sino los que descienden de antiguos antepasados excelentes? Pues en ese caso parecería que es mejor la virtud presente que la virtud del pasado y que cada cual tiene más en común con su padre que con su bisabuelo, y que es preferible que él sea bueno y no su bisabuelo o algunos de sus antepasados».

«Tienes razón», dijo él.

«Por consiguiente, como estamos viendo que la nobleza no consiste en ninguna de estas dos cosas[234], ¿no deberíamos investigar de otro modo para ver de qué otra cosa depende?».

«Investiguemos, pues», dijo.

«'Bien' *(eû)*[235] significa ciertamente algo elogiable y excelente, como tener un rostro bello *(euprósōpon)* o unos be-

[233] Eurípides, Frag. 395 (Nauck).

[234] Es decir, en tener antepasados ricos o ilustres.

[235] *Eugéneia,* que traducimos como «nobleza», significa literalmente «buen *(eû)* nacimiento».

llos ojos *(euóphthalmon);* pues, significa, según esta definición, algo bueno o bello».

«Desde luego», dijo.

«¿Tener un rostro bello no significa acaso que poseemos la excelencia del rostro, igual que los ojos bellos representan la excelencia propia de los ojos?».

«Así es», dijo.

«Pero hay linajes que son buenos y otros que son inferiores y no son buenos».

«Desde luego», dijo.

«Decimos que algo es bueno de acuerdo con la excelencia que le es propia, de manera que un linaje es bueno de forma similar».

«Así es», dijo.

«Por tanto, dije, es evidente que la nobleza reside en la excelencia del linaje[236]».

3a (Rose³, 93a; Ross, 3a; Gigon, 1003) Diógenes Laercio, II 26, 1-10

Dice Aristóteles que Sócrates se casó con dos mujeres: la primera fue Jantipa, con la que tuvo a Lamprocles; y la

[236] Aristóteles se ha referido a la nobleza en numerosos pasajes del *corpus,* tanto desde un punto de vista biológico *(Invest. sobre los anim.* I 1, 488b18) como ético *(Ét. Nic.* I 10, 1099b3). Tanto en el primero de estos dos textos como en la *Retórica* (II 15, 1390b21; cf. también *Pol.* III 13, 1283a37), coincide con lo dicho en este fragmento al atribuir la nobleza de un individuo a «la excelencia o virtud de su linaje», pero también distingue del noble *(eugenés)* al *gennaîos,* que es «el que no se ha apartado de su propia naturaleza» *(Invest. sobre los anim.* I 1, 488b19; *Retórica* II 15, 1390b22). Hay, pues, una nobleza de estirpe e, independiente de ella, un talante noble, que consiste en una excelencia a la que llega el individuo en virtud de su propio esfuerzo. Cf. Q. Racionero, *Aristóteles, Retórica,* pág. 387, n. 198.

segunda Mirto, hija de Aristides el Justo[237], con la que se casó aunque no tenía dote, y de ella nacieron Sofronisco y Menéxeno. Otros dicen que se casó primero con Mirto y algunos afirman incluso que tuvo ambas esposas a la vez. Entre estos últimos están Sátiro y Jerónimo de Rodas, pues dicen que los atenienses querían aumentar la población por la escasez de hombres y promulgaron un decreto para que los ciudadanos pudieran casarse con una mujer de la ciudad y tener también hijos con otra, por lo que Sócrates obró igualmente de este modo.

3b (Rose³, 93b; Ross, 3b; Gigon, 71, 1) Plutarco, *Aristides* 27, 3-4

Demetrio de Falero, Jerónimo de Rodas, Aristóxeno el músico y Aristóteles, si es que podemos incluir entre las obras auténticas de Aristóteles su libro *Sobre la Nobleza,* cuentan que Mirto, la nieta de Aristides, convivió con el sabio Sócrates, que tenía otra mujer, pero se hizo cargo de ésta, que era viuda, porque era pobre y carecía de lo necesario. A ellos se opuso Panecio de forma convincente en su obra sobre Sócrates.

[237] Ni Platón ni Jenofonte, que son las fuentes principales de las que depende nuestro conocimiento de Sócrates, mencionan nunca a Mirto ni la existencia de otra esposa distinta de Jantipa, que es la única a la que se refieren ambos autores *(Fedón* 60a; *Simposio* II 10, 3). Pero lo que sorprende a los especialistas no es sólo este inverosímil dato biográfico sino que se haga depender de la autoridad de Aristóteles. Sobre el hecho en sí mismo y las diferentes versiones que se recogen en el frag. 3, véase la nota bibliográfica de Chroust, *Aristotle,* vol. II, pág. 295, n. 70, así como la discusión pormenorizada de J. Pépin («De la Noblesse», en Schuhl (ed.), *Aristote,* págs. 116-133, esp. 120 y sigs.) y las observaciones de Laurenti, *I Frammenti,* vol. II, págs. 781-804.

3c (Rose[3], 93c; Ross, 3c; Gigon, 71, 2) Ateneo, XIII 555D-556A (Kaibel)

Así pues, partiendo de estas consideraciones, alguien podría censurar a quienes atribuyen a Sócrates haber tenido dos mujeres como esposas, Jantipa y Mirto, la hija de Arístides, no del que llamaban el Justo, porque no concuerdan las fechas, sino del tercero después de aquél. Me refiero a Calístenes, Demetrio de Falero, Sátiro el Peripatético y Aristóxeno, a los cuales dio pie[238] Aristóteles, al tratar de ello en su obra *Sobre la Nobleza*.

4 (Rose[3], 94; Ross, 4; Gigon, 70) Estobeo, IV 29c, 52

De la obra de Aristóteles *Sobre la Nobleza*. «Está claro, dije yo, en torno a estas cuestiones que hemos discutido tiempo atrás, por qué los que proceden de antiguos ricos o de antiguos antepasados excelentes parecen ser más nobles que quienes han alcanzado estos bienes en fecha reciente. El que es virtuoso por sí mismo, desde luego, está más cercano ⟨a la virtud⟩ que aquel a quien le ha tocado tener un abuelo virtuoso, de manera que el hombre bueno podría ser noble. Así se han expresado algunos con la pretensión de refutar la nobleza, basándose en este argumento. Tal es el caso de Eurípides, cuando afirma que la nobleza no consiste en tener antiguos antepasados excelentes sino que radica en cualquiera que sea un hombre bueno sin más. Pero no es así sino

[238] Según Ateneo, Aristóteles «dio pie» *(tò endósimon édōken)*, es decir, aportó alguna noticia que sirvió de «preludio» a esta historia inverosímil. Es muy posible que Aristóteles citara en su obra la opinión de Sócrates, ya referida en el frag. 2, de que Mirto era noble por la virtud de su padre o de sus antepasados, independientemente de su pobreza, y que a partir de ésta o de cualquier otra opinión suya vertida en la obra, se elaborara posteriormente la historia de su doble matrimonio. Cf. Laurenti, *opus cit.*, vol. II, pág. 794-795.

que examinan correctamente la cuestión quienes defienden el carácter antiguo de la virtud. Digamos las causas de ello: la nobleza consiste en la excelencia del linaje y la excelencia es propia de hombres buenos. Pero un buen linaje es aquel en el que nacen, en virtud de su propia naturaleza, muchos hombres buenos. Un hecho así se produce cuando el principio en el que se funda el linaje es bueno, ya que el principio tiene esta potencialidad de producir muchos ejemplares semejantes a sí mismo. En esto consiste, efectivamente, la función del principio, en producir otras muchas cosas semejantes a sí mismo. Así pues, cuando en el linaje nace un individuo de esta condición y es tan bueno que muchas generaciones heredan la excelencia que procede de él, este linaje necesariamente es bueno. Se darán muchos hombres buenos, si se trata de un linaje de hombres, o muchos caballos si es de caballos, y de manera semejante también en el caso de los demás seres vivos. En consecuencia, es razonable que los nobles no sean simplemente los ricos o los virtuosos sino aquellos que proceden de antiguos antepasados ricos o de antiguos antepasados buenos[239]. Este razonamien-

[239] En la *Política* (IV 8, 1294a19) menciona Aristóteles los tres factores «que se disputan la igualdad de un sistema político», «la libertad, la riqueza y la virtud», y afirma que el cuarto, la nobleza, en realidad, sigue a estos dos últimos, porque «la nobleza es riqueza y virtud antiguas» (1094a21-22). De la misma manera, en el libro V (1, 1301b3-4) afirma que «los nobles parecen ser aquellos cuyos antepasados poseían virtud y riqueza». Como en la definición del libro III (como «virtud del linaje») está ausente la mención de la riqueza, algunos han visto una evolución en el pensamiento aristotélico respecto a este punto y un contraste con lo dicho en los libros IV y V, pero, como vemos en estos frags., Aristóteles sostenía a la vez ambos puntos de vista, que eran complementarios, y destacaba uno u otro aspecto según el contexto. La nobleza depende del linaje y se manifiesta en la virtud de sus miembros, siendo la riqueza en todo caso una condición necesaria, pero no suficiente. Por tanto, Aristóteles rechaza el punto de vista convencional de Licofrón y la actitud meramente mora-

to apunta, efectivamente, a la verdad, pues el principio está por encima de todas las cosas. Sin embargo, los que proceden de buenos antepasados no son nobles en todos los casos, sino aquellos a quienes les ha correspondido entre sus antepasados unos buenos fundadores. Cuando alguien es bueno en sí mismo, pero no tiene una capacidad tal en su naturaleza de engendrar a muchos semejantes a sí mismo, el principio no tiene en ellos esa capacidad...

... Excelencia del linaje y nobles son los que descienden de ese linaje, pero no lo son porque su padre sea noble, sino por serlo el fundador del linaje, ya que el padre no ha engendrado a un hijo bueno por sí mismo sino por pertenecer a un linaje de esa naturaleza».

lista de Eurípides, situando la nobleza en una perspectiva, como la del linaje, en la que se combinan consideraciones biológico-naturalistas y éticas.

SOBRE EL PLACER[240]

FRAGMENTOS

1 (Rose[3], 83; Ross, 1; Gigon, 793) Ateneo, *Epítome* 6D

Otros llaman a Filóxeno amante del pescado, pero Aristóteles lo llama simplemente amante de los banquetes y en algún lugar escribe lo siguiente: «se pasan todo el día entre

[240] Diógenes Laercio (V 22, núm. 16) y Hesiquio (núm. 15) mencionan en sus catálogos una obra *Perì hēdonês* en un libro. Es muy posible, como indica Jaeger, *Aristóteles*, pág. 26, que en la Academia tuviera lugar un debate sobre el tema del placer, al cual el mismo Platón había dedicado su diálogo el *Filebo*. Aristóteles hace referencia en el *corpus*, efectivamente, a las tesis de Eudoxo, para quien el placer era el bien supremo (*Ét. Nic.* X 2, 1172b9 y sig.), y a las críticas antihedonistas que le dirigió Espeusipo (*Ét. Nic.* VII 13, 1153b5 y sigs.; X 3, 1173a8). Con este mismo título, por otra parte, se le atribuyen obras a Jenócrates y Teofrasto. Nada sabemos de esta obra de Aristóteles, aunque es muy posible que defendiera, como en la *Ética Nicomáquea* (VII 11-14; X), una posición intermedia entre el hedonismo de Eudoxo y el rigorismo antihedonista de Espeusipo. En estas líneas, de incierta atribución, Aristóteles parece criticar la actitud de una parte del pueblo ateniense «ocioso y parlanchín», como dice P. Hadot («Du Plaisir», en Schuhl (ed.), *Aristote*, págs. 135-139, esp. 138), cuyos intereses culturales se limitan a los relatos exóticos y las recetas gastronómicas.

los titiriteros hablando como demagogos con la multitud y con quienes han venido navegando procedentes del Fasis o el Borístenes, aunque ellos mismos no han leído nada a excepción del *Banquete* de Filóxeno y ni siquiera en su totalidad»[241].

[241] Este texto de Ateneo, que Rose incluyó entre los fragmentos del diálogo *Sobre la Justicia*, lo atribuyó Ross *(Select Fragments*, pág. 63) a la obra aristotélica *Sobre el Placer* y otros han propuesto su inclusión en el *Simposio* (P. Hadot, «*Du Plaisir*», pág. 138). Ross se basó en la mención de Filóxeno, hijo de Erixis, un personaje de la Comedia (cf. Aristófanes, *Nubes* 686, *Ranas* 934), que aparece en la *Ét. Eud.* (III 2, 1231a5-17; cf. también *Problemas* 950a3) y es aludido en la *Ét. Nic.* (III 11, 1118a32-b1) en relación con su afán de placeres corporales. El autor del *Banquete*, según Ateneo *(Epítome* 5b), es Filóxeno de Léucade (s. iv a. C.): se trata de una obra culinaria cuyos fragmentos son citados por Platón el Cómico. Sin embargo, más adelante (cf. 146F, véase también *Epítome* 6E) parece atribuirla a Filóxeno de Citera (436-380 a. C.), poeta ditirámbico de la corte de Dionisio de Siracusa, del cual menciona muchas anécdotas en relación con su pasión por la comida. Aristóteles parece referirse también al autor de ditirambos en la *Política* (VIII 7, 1342b9) y en la *Poética* (1448a15). Sobre la dificultad de distinguir a los tres Filóxenos, que tienen en común la glotonería y el afán de placeres, cf. Laurenti, *I Frammenti*, vol. II, pág. 841 y sigs. La atribución de este texto a la obra aristotélica *Sobre el Placer*, a falta de otros datos, es puramente conjetural y, de hecho, Laurenti *(opus cit.*, vol. II, pág. 827) y Gigon *(Librorum Depertidorum Fragmenta*, pág. 781) lo sitúan entre los fragmentos de ubicación incierta.

SOBRE LA EDUCACIÓN

FRAGMENTOS

1 (Rose³, 62; Ross, 1; Gigon, 735) Plutarco, *Mor. (Charlas de sobremesa)* 734D (Hubert)

Cuando Floro leía los *Problemas físicos*[242] de Aristóteles, que se había llevado a las Termópilas, se veía él mismo envuelto en muchas dificultades, como suele ocurrirles con frecuencia a las naturalezas de carácter filosófico, y las compartía con sus compañeros, dando pruebas de lo que di-

[242] Entre las diversas colecciones de *Cuestiones (Aporêmata)* o *Problemas (Problêmata)* que menciona el catálogo de Diógenes Laercio, hay una, titulada *Cuestiones físicas* en treinta y ocho libros, que es la que más se parece por el título a la obra citada por Plutarco, pero no está claro si se trata de una obra enteramente diferente de los *Problêmata* que han llegado hasta nosotros o tiene los mismos contenidos que ésta en una ordenación diferente. Cf. Moraux, *Les Listes Anciennes...*, págs. 115-117. El presente texto es atribuido por Rose, Ross y otros autores al *Sobre la Educación (Peri paideias)*, que figura en la lista de Diógenes Laercio (V 22, núm. 19) y en el catálogo atribuido a Hesiquio (núm. 18).

ce el mismo Aristóteles cuando afirma que una vasta cultura aporta muchos principios[243].

2 (Rose[3], 63; Ross, 2; Gigon, 72) Diógenes Laercio, IX 53, 6-10

Él [Protágoras] fue el inventor de la llamada albardilla sobre la cual se transportan los fardos, como dice Aristóteles en su obra *Sobre la Educación*, ya que era porteador, según dice Epicuro en algún lugar. De este modo fue alabado por Demócrito, al ver cómo había atado unos leños.

---

[243] Nos inclinamos por aceptar la expresión *pollàs archás* (muchos principios) que contienen los manuscritos, como hacen Giannantoni, Laurenti o J. Bertier. Otros autores, como Rose o Ross, aceptaron la conjetura de Wyttenbach: *pollàs tarachàs* (que tiene a su favor la vinculación establecida en el *Teeteto* 168a3 entre «dificultades —*aporías*— y confusiones —*tarachás*—»). Muchos editores del texto de Plutarco aceptan la lectura contenida en los manuscritos, pero añaden como complemento de *archàs* el término *aporión*, siguiendo la sugerencia de J. J. Reiske. A nuestro juicio, el término *polymátheia*, ausente en el *corpus*, que hemos traducido como «vasta cultura», a pesar de su ambigüedad en la tradición filosófica, podría tener un sentido positivo en la concepción aristotélica de la educación, que lo enlazara con un planteamiento crítico de las cuestiones y la búsqueda de una fundamentación que examine los principios o puntos de partida del saber. Cf., en este sentido Laurenti, *I Frammenti*, vol. II, pág. 983-984 y J. Bertier, «*De l'Éducation*», en Schuhl (ed.), *Aristote*, págs. 141-160, esp. 158 y sigs. Otros autores lo interpretan en un sentido negativo, como si Aristóteles hubiese condenado en esta obra la mera acumulación de contenidos en favor de una concepción filosófica y sistemática del saber. Cf. Chroust, *Aristotle*, vol. II, págs. 18-19.

SOBRE LA REALEZA[244]

TESTIMONIOS

1 (Ross, T. 1) Cicerón, *Cartas a Ático* XII 40, 2

A menudo intento escribir una carta de consejo (a César), pero no encuentro la forma de hacerlo. Y eso que tengo conmigo las de Aristóteles y Teopompo dirigidas a Alejandro. Pero, ¿qué semejanza hay entre uno y otro caso? Ellos escribían cosas que eran honorables para ellos y a la vez gratas para Alejandro. Pero, ¿encuentras tú algo de esta naturaleza en mi caso?

---

[244] Con este título *(Perì Basileías)* figura tanto en el catálogo de Diógenes Laercio (V 22, núm. 18) como en el de Hesiquio (núms. 16 y 171) una obra aristotélica en un libro. Algunos especialistas (E. Heitz, R. Hirzel) defendieron la tesis, hoy mayormente aceptada (Chroust, Plezia, etc.) de que no se trataba de un diálogo sino que revestía la forma de una exhortación o *parainésis*, en forma de carta extensa, dirigida a Alejandro, poco antes de que tomara posesión de su cargo o en el momento en que éste se aprestaba a hacerlo (336 a. C). Cf., en ese sentido, Jaeger, *Aristóteles*, pág. 299; Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 38; Laurenti, *I Frammenti*, vol. II, pág. 882. Chroust cree más razonable una datación anterior en torno al año 340 a. C. *(Aristotle*, vol. II, pág. 216; también M. Plezia, *Aristotelis Epistularum Fragmenta cum Testamento*, Varsovia, 1961, pág. 102).

2 (Ross, T. 2) Cicerón, *Cartas a Ático* XIII 28, 2

No me viene nada a la mente. Ya sabes, en efecto, de qué temas tratan las exhortaciones que estos hombres elocuentes y sabios dirigieron a Alejandro. Ellos le exhortaban a un comportamiento honorable, a un joven que estaba poseído por el deseo de la gloria verdadera y que anhelaba que se le diera algún consejo que le reportara honores eternos.

3 (Ross, T. 3) Pseudo Amonio, *Com. del tratado aristotélico «Sobre las categorías» (Ven.* 1546, f. 9 b)

Así pues, son obras particulares[245] las escritas para alguien en concreto, como las cartas o cuantas ha escrito para responder a las preguntas que le formuló Alejandro de Macedonia sobre la realeza o sobre cómo deben establecerse las colonias.

FRAGMENTOS

1a (Rose[3], 646a; Ross, 1a) Pseudo Amonio, *Com. del tratado aristotélico sobre las «Categorías» (Ven.* 1546, f. 5b)

Para Alejandro escribió también una obra en un solo libro sobre la realeza, instruyéndolo sobre cómo debía reinar.

1b (Rose[3], 646b; Ross, 1b; Gigon, T. 3) *Vida marciana de Aristóteles,* p. 430, 15-431, 2 (Rose)

Con el fin de que hiciera el bien a todos los hombres, Aristóteles escribe un libro para Alejandro sobre la realeza, instruyéndolo sobre cómo debía reinar, lo cual ejerció tal efecto sobre el alma de Alejandro que, cuando no había causado ningún beneficio a alguien, decía «hoy no he sido rey, pues no hice bien a nadie»[246].

[245] Sobre la clasificación de las obras de Aristóteles en particulares, generales e intermedias, véase la nota correspondiente al Testimonio 41 de las obras exotéricas.

2 (Rose[3], 647; Gigon, 982) Temistio, *Disc.* VIII, 107c-d

Platón, aunque en todo lo demás era divino y venerable, fue muy arriesgado al pronunciar su afirmación de que no cesarán los males para los hombres hasta que los filósofos se conviertan en reyes o los reyes se pongan a filosofar. Su afirmación ha sido refutada y ha rendido cuentas al tiempo. Pero Aristóteles es digno de admiración, porque alterando un poco las palabras de Platón, hizo su afirmación más verdadera, al decir no sólo que no es necesario que el rey sea filósofo, sino que esto constituye un obstáculo, y que lo que debe hacer es dejarse aconsejar y prestar atención a los que filosofan verdaderamente, ya que así el reinado se llenó de buenas obras y no de palabras[247].

[246] Esta afirmación aparece también recogida en Elías, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 112, 24-26. Los comentaristas llaman la atención sobre el paralelismo entre el consejo de Aristóteles a Alejandro y el de Isócrates a Filipo *(Filipo* 154, 3-5), que aconsejaba a éste «hacer el bien a los griegos, reinar sobre los macedonios y gobernar a la mayor parte de los bárbaros».

[247] La diferencia de pensamiento político entre Aristóteles y Platón que revela este texto de Temistio llevó a Jaeger *(Aristóteles,* pág. 106) a pensar que hacía referencia no al *Sobre la Realeza* sino a otra obra posterior, dirigida igualmente a Alejandro, que habría que datar durante la expedición de Asia. En cualquier caso, «el cambio en lo fundamental de su pensamiento» pudo tener lugar entre la época del *Protréptico,* en torno al 350 ó 351 a. C., y el año 356 a. C. en que se escribió *Sobre la Realeza.* El realismo político de Aristóteles, que le distancia de la política ideal defendida por él mismo en el *Protréptico* y que le llevará en la *Política* (I, II) a criticar el estado platónico, podría tener sus bases en la experiencia acumulada con Hermias en la época de Asos (348/7-345/4 a. C.) y durante su estancia en la corte macedónica (343/2-336/5 a. C.), como han señalado los comentaristas (Jaeger, *Aristóteles,* pág. 333; Chroust, *Aristóteles,* vol. II, pág. 222), sin menospreciar los debates con Isócrates y las discusiones internas en la Academia (Laurenti, *I Frammenti,* vol. II, pág. 890-4).

ALEJANDRO O SOBRE LA COLONIZACIÓN[248]

FRAGMENTOS

1 (Rose[3], 648; Ross, 1) Pseudo Amonio, *Com. del tratado aristotélico sobre las «Categorías» (Ven.* 1546; f. 9 b) (= Test. 3 de *Sobre la realeza)*

Así pues, son obras particulares las escritas para alguien en concreto, como las cartas o cuantas ha escrito para responder a las preguntas que le formuló Alejandro de Mace-

[248] Esta obra *(Aléxandros ḕ hypèr apoikōn)* aparece en los catálogos de Diógenes Laercio (V 22, núm. 17) y de Hesiquio (núm. 22). Algunos autores han defendido, frente a la opinión de otros especialistas (Bernays, *Die Dialoge...*, pág. 56; Jaeger, *Aristóteles*, págs. 35 y 298) que la obra podría ser una exhortación más que un diálogo (Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, págs. 204-208), aunque es muy difícil decidirse por una u otra alternativa a la vista de los pocos elementos de juicio de los que disponemos (Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 37). Para Jaeger, aunque hubo una relación ininterrumpida entre Alejandro y Aristóteles, esta obra debió de hacer pública su desaprobación ante la política racial seguida por Alejandro en Asia (*ibid.*, pág. 35). Los especialistas no se han puesto de acuerdo en la atribución de estos fragmentos a una obra determinada de Aristóteles: Rose los incluye entre las «orationes et epistulae» (*Aristotelis...Fragmenta*, págs. 414-5), Ross *(Select Fragments*, págs. 62-3) en el *Alejandro* y Laurenti *(I Frammenti*, vol. II, págs. 912-914) los consideró dentro de los fragmentos de ubicación incierta.

donia sobre la realeza o sobre cómo deben establecerse las colonias.

2a (ROSE[3], 658[249]; ROSS, 2a) PLUTARCO, *Mor. (Sobre la fortuna o virtud de Alejandro Magno)* 329b

Efectivamente, Aristóteles aconsejó a éste (Alejandro) que se comportara con los griegos como un guía y con los bárbaros como un señor y que cuidara de los primeros como amigos y allegados y, en cambio, tratara a los segundos como animales y plantas[250], pero, al no proceder así, no llenó su reino de guerras numerosas y exilios ni de conflictos intestinos, sino que trató a todos por igual (creyendo que llegaba como un administrador y pacificador de todos enviado por los dioses...).

2b (ROSE[3], 658b; ROSS, 2b) ESTRABÓN, I 4, 9, C66

Al final de su tratado (Eratóstenes) no aprueba a los que dividen la totalidad del género humano en griegos y bárbaros y exhortan a Alejandro a tratar a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos, pues afirma que es mejor hacer estas divisiones según el criterio del vicio y la virtud... y Alejandro no despreció a sus consejeros sino que aceptó su opinión y obró en consecuencia, sin oponerse y teniendo en cuenta el consejo que le habían enviado.

[249] Estos dos fragmentos (2a y 2b) han sido considerados en el pasado como integrantes del *Sobre la Realeza* por autores como BERNAYS *(Die Dialoge...*, págs. 154 y 155) y HEITZ *(Die verlorenen Schriften...*, pág. 204-207). Sin embargo, otros especialistas (Plezia, Jaeger, etc.) argumentan verosímilmente, ante la falta de pruebas concluyentes, que los textos de Cicerón y Temistio, incluidos en el *Sobre la Realeza*, corresponden a una época diferente del momento al que aluden estos otros dos pasajes de Plutarco y Estrabón, cuando había tenido lugar la expedición de Alejandro y la derrota consiguiente de los persas. Respecto a la opinión de Aristóteles sobre esta distinción entre bárbaros y griegos, cf. *Pol.* I 2, 1252b5 y sigs., donde afirma que esclavo y bárbaro son lo mismo por naturaleza.

[250] DÜRING *(Aristóteles*, pág. 34, n. 65) dice que la cita está formulada de manera tan aristotélica que se inclina a considerarla como auténtica (y nos recuerda el uso de *phytón* en *Metaf.* IV 4, 1006a15). Otros autores (LAURENTI, *I Frammenti*, vol. II, pág. 917) han señalado que, desde luego, el alineamiento del esclavo con las bestias y plantas es plenamente aristotélico (cf. *Pol.* I 2, 1252 a29 y sigs.).

POLÍTICO[251]

TESTIMONIOS

1 (Ross, T. 1; Gigon, 33) Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* V 4, 11

Tanto el uno como el otro (Aristóteles y Teofrasto) habían enseñado cómo convenía que fuese el gobernante en la república (y habían escrito además mucho sobre la forma mejor de estado)...

FRAGMENTOS

1 (Rose^{3}, 78; Ross, 1; Gigon, 34) Cicerón, *Cartas a su hermano Quinto* III 5, 1

Mientras me eran leídos estos libros (*Sobre la república*) en Túsculo, como Salustio también oía, me aconsejó que podía tratar de estas cuestiones con mucha más autoridad, si era yo quien hablaba de la república, sobre todo porque yo

[251] El catálogo de D. Laercio (V 22, núm. 4) contiene una obra con este título (*Politikoû*) en dos libros, lo cual concuerda con lo dicho en el frag. 2, pero el de Hesiquio habla de una obra (núm. 4 *Politikón)* en un libro.

no era Heraclides Póntico sino alguien que había sido cónsul y que había tenido experiencia en asuntos de la máxima importancia en relación con la república. ⟨Sostenía⟩ que todo lo que atribuyera a unos hombres tan antiguos parecería fingido... y, en fin, que es Aristóteles en persona el que habla cuando escribe sobre la república[252] y sobre la persona que ha de dirigirla[253].

2 (ROSE^3, 79; ROSS, 2; GIGON, 35) SIRIANO, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 168, 33-38

Ciertamente, (Aristóteles) escribe sobre estas cuestiones en el segundo libro del *Político*... y dice expresamente lo siguiente: «El bien es, en efecto, la medida más exacta de todas las cosas»[254]. (En consecuencia, es evidente que ahora

[252] Los especialistas se han dividido a la hora de atribuir una referencia precisa a estas últimas palabras de Cicerón («es Aristóteles en persona el que habla»), pues mientras que para BERNAYS *(Die Dialoge...*, págs. 153-154) eran claramente atribuibles al *Político*, JAEGER (*Aristóteles*, pág. 41, n. 7) creyó que se trataba de la obra aristotélica *Sobre la justicia*. LAURENTI, *I Frammenti*, vol. I, pág. 321, se mostró partidario de la primera opción, considerando que tanto el testimonio de *Del supremo bien...* como este texto abordan la cuestión del hombre de estado. Sobre Heraclides Póntico, véase la nota 49 de las Obras Filosóficas. D. LAERCIO (V 86) le atribuye un diálogo *Sobre la Justicia* (véase W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. V, Madrid, 1992, pág. 508).

[253] Si el Testimonio anterior y estas últimas palabras de Cicerón pueden referirse a la misma obra de Aristóteles, es posible que en ella abordara a la vez el mejor régimen político y las cualidades del ciudadano o ciudadanos excelentes que han de regirla. Cf. *Pol.* VII-VIII.

[254] Esta frase ha sido diversamente interpretada. JAEGER *(Aristóteles*, págs.106 y sig.) vio aquí un rastro del sesgo matemático que Platón imprimió a la teoría de las Ideas en los tiempos en que escribió el *Filebo* y con el que deseaba convertir la ética en una ciencia exacta. En opinión de Jaeger, Aristóteles, en esta línea platónica, defendió tanto en el *Político* como en el *Protréptico* una ética como ciencia rigurosa basada en la Idea platónica del Bien, en contra de su posición posterior de la *Ética Nicomá-*

sus argumentos transcurren de manera más dialéctica y con mayor afán de polémica y es justo que a cada una de estas afirmaciones suyas le respondiéramos con aquel verso de Homero: «sabes concebir otra forma de expresarte mejor que ésta»[255]).

3a[256] (ROSE^3, 80a; ROSS, 3a; GIGON, 103) SÉNECA, *Sobre la ira* I 3, 3

La definición dada por Aristóteles no se aparta mucho de la nuestra. Pues dice que la ira es el deseo de devolver el dolor[257].

quea, en la que no hay normas universales ni medida alguna de carácter absoluto. Sin embargo, junto a esta traducción de la frase (cf. *Leyes* IV 716c), R. STARK *(Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*, Múnich, 1954, págs. 27 y sigs.) propuso otra versión: «pues para todas las cosas el bien es medida exactísima», con la que no se diría que el bien sea la medida más exacta de todas las medidas (interpretable en sentido platónico), sino que cada cosa tiene su medida de excelencia más exacta en el bien que debe realizar (cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 382; y LAURENTI, *I Frammenti*, vol. I, págs. 332 y sigs., que nos remite a *Protréptico*, frag. 6 [B 60]).

[255] Añadimos las palabras entre paréntesis, ausentes en el texto de Ross, por la importante significación que se le han atribuido en la comprensión del fragmento. Para Jaeger significaban que Siriano había advertido una contradicción entre sus críticas al platonismo en *Metaf.* XIV 1, 1087b33-1088a14 y sus declaraciones anteriores como la frase del *Político* que cita «expresamente».

[256] La adscripción de todos los demás fragmentos a la obra ha sido muy controvertida, pues se ha dudado, efectivamente, de que el tema de las pasiones haya sido abordado en ella. Laurenti los clasifica dentro de los textos de ubicación incierta y GIGON *(Librorum Depertidorum Fragmenta*, págs.361 y sigs.) atribuye la mayoría a la obra *Sobre las pasiones o Sobre la cólera*, que es mencionada en los catálogos (D. LAERCIO V 23, 37; HESIQUIO, 30). Sobre la ubicación de estos textos, véase O. BLOCH, «Un Imbroglio Philologique: Les Fragments d'Aristote Sur la Colère», en AA.VV., *Energeia, Études Aristotéliciennes offertes à Mgr. Antonio Jannone*, París, 1986, págs. 133-144.

[257] Cf. *Acerca del Alma* I 1, 403a30-31.

3b (ROSE[3], 80b; ROSS, 3b; GIGON, 104) SÉNECA, *Ibid.* I 9, 2

La ira, afirma Aristóteles, es necesaria, porque sin ella nada puede lograrse, sólo ella puede henchir el ánimo y encender el espíritu. Sin embargo, hay que utilizarla no como general sino como soldado.

3c (ROSE[3], 80c; ROSS, 3c; GIGON, 105) SÉNECA, *Ibid.* I 17, 1

Aristóteles dice que determinadas pasiones, si se utilizan bien, pueden convertirse en armas.

3d (ROSE[3], 80d; ROSS, 3d; GIGON, 106) SÉNECA, *Ibid.* III 3, 1

Sin embargo, como ya he dicho en libros anteriores, Aristóteles se erige en defensor de la ira y se opone a que nos sea extirpada. Afirma que es un estímulo de la virtud y que, si la arrancamos de nuestro ánimo, éste queda inerme e indolente e incapaz de acometer grandes empresas...

5. Así pues, no debes pensar que pierdo el tiempo en cosas superfluas y que la ira es despreciable, como si tuviese una dudosa reputación entre los hombres, cuando hay alguno, que se cuenta entre los filósofos ilustres, que le atribuye funciones y la considera útil para infundir coraje en el combate y en la acción invocándola en todo aquello que exija un cierto ardor para ser realizado.

3e (ROSE[3], 80e; ROSS, 3e; GIGON, 104) SÉNECA, *Ibid.* I 7, 1

¿Tendremos que aceptar la ira, porque haya resultado útil con frecuencia? La ira incita y levanta los ánimos y, sin su contribución en la guerra, la fuerza no realiza hazaña alguna, a menos que se haya encendido por la llama de la ira y este estímulo haya excitado a los audaces, empujándolos a afrontar los peligros. Así pues, algunos consideran que lo mejor es atemperar la ira, pero no eliminarla, y someterla a unos límites saludables evitando su desbordamiento, para mantener aquello sin lo cual languidece la acción y se disipa la fuerza y el vigor del ánimo.

3f (ROSE[3], 80f; ROSS, 3f; GIGON, 834) CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* IV 19, 43

¿Y bien? Los mismos peripatéticos afirman que estas pasiones, que nosotros pensamos que deben ser extirpadas, no sólo son naturales sino que incluso nos han sido conferidas por la naturaleza como algo ventajoso. Esto es lo que ellos sostienen: primeramente, prodigan muchas alabanzas a la ira, afirman que es un acicate de la fortaleza y que el ímpetu de los iracundos es mucho más vehemente a la hora de enfrentarse tanto al enemigo como a ciudadanos malvados. Consideran de poco peso, sin embargo, las razones de los que piensan de la siguiente manera: «es justo librar esta batalla, conviene combatir en defensa de las leyes, de la libertad y de la patria». Estas consideraciones carecen de fuerza a menos que la fortaleza se enardezca con la ira. Y sus razones no tratan sólo de hombres inmersos en la batalla, pues consideran que no hay poder verdaderamente riguroso sin cierta dosis de dureza proveniente de la ira. Y, finalmente, no aprueban a un orador que en su acusación y en su defensa no utilice los aguijones de la ira. Aun en el caso de que ésta no esté presente, creen que debe ser simulada con palabras y gestos para que la actuación del orador provoque la ira del oyente. En suma, creen que no parece un hombre quien no sepa encolerizarse y a lo que nosotros llamamos suavidad ellos le dan el nombre peyorativo de apatía. Y, en verdad, no sólo alaban este deseo —pues la ira, como ya he definido, es el deseo de venganza— sino que, según dicen, este género mismo del deseo o apetito nos ha sido conferido por la naturaleza para la más alta utilidad, ya que nadie puede realizar nada que sea admirable a menos que lo desee...

20, 45-46. Esta afección, según dicen, ... ha sido establecida por la naturaleza, no sin atender a una gran utilidad, para que se aflijan los hombres al delinquir cuando experimenten el efecto de los castigos, las censuras y la deshonra. Pues parecería que le es otorgada impunidad de sus faltas a aquellos que soportan sin dolor la deshonra y la infamia: es mejor que sientan el remordimiento de la conciencia... Ellos sostienen que las restantes clases de afección también son útiles, la misericordia, para ayudar y mitigar las desgracias de aquellos hombres que no merecen padecerlas, incluso la misma emulación y la envidia no son inútiles, cuando se ve que no se ha conseguido lo mismo que otro o algún otro ha conseguido lo mismo que uno, y si nos arrebataran el miedo, nos arrebatarían totalmente la diligencia que ponemos en la vida, que es máxima en aquellos que temen las leyes, los magistrados, la pobreza, la deshonra, la muerte y el dolor. Cuando abordan en sus discusiones estas pasiones, admiten que deben moderarse, pero que erradicarlas absolutamente no es posible ni necesario, y creen que en casi todas las cosas lo mejor es el término medio.

3g (ROSE^3, 80g; ROSS, 3g; GIGON, 102) FILODEMO, *Sobre la ira*, 65, 31-66, 2 (WILKE)

Algunos peripatéticos, como los que ya hemos recordado con anterioridad en otro lugar, mencionándolos personalmente, afirman que quienes suprimen la ira y la cólera erradican los nervios del alma, sin los cuales no hay castigo ni defensa... y que en las guerras y en circunstancias análogas no es posible comportarse sin la ira, la cual hace a los hombres audaces, elimina la vacilación y la cobardía y les hace resistir impávidos hasta la muerte. E igualmente nos hace capaces de vengarnos de nuestros enemigos, lo cual es

bueno, justo y conveniente tanto en lo público como en lo privado, y, además es agradable...

4a (ROSS, 4a; GIGON, 130/2) FILODEMO, *Vol. Rhet.* II 175, fr. 15, 1-6

Según Aristóteles, no es posible que se salve una liebre que aparezca entre los perros ni alguien entre los hombres a quien se considere de carácter perruno y despreciable.

4b (ROSS, 4b) *Papiro de Herculano* 1020 *(Hercul. Vol. Coll. Alt.* x. 112-117, col. I n = Ox. Ma. = CRISIPO, frag. 131 *SVF)*

De estas consideraciones, como dicen, se sigue el hecho de que los sabios no pueden ser inducidos a error, de acuerdo con Aristóteles[258], y todas las cosas las hacen rectamente.

---

[258] El mismo Ross dudó a la hora de incluir este texto en los fragmentos pertenecientes a esta obra, ya que podría tratarse, a su juicio, (como ya vio Crönert) de una paráfrasis de *Pol.* VI 4, 1319a1-3. De acuerdo con BIGNONE, *L'Aristotele perduto,* vol. I, pág. 220, por el contrario, el texto hace referencia a la doctrina rigorista del sabio que, a su juicio (véase nota 205), sostuvo Aristóteles en un primer periodo de su filosofía moral, de fuerte influencia platónica, por lo que creyó que podía pertenecer al *Sobre la Justicia.* Precisamente la exaltación de la figura del sabio a la que alude el fragmento hizo pensar a LAURENTI *(I Frammenti,* vol. I, pág. 147, n. 18) que podía tratarse de un texto perteneciente incluso al mismo *Protréptico.*

SOBRE LOS POETAS[259]

TESTIMONIOS

1 (Ross, T. 1; Gigon, T. 22, 14) Aristóteles, *Poética* 1454b 15-18

Tiene que prestar atención a estos preceptos, y, además, a los relativos a las impresiones que acompañan necesariamente al arte poética, pues también es posible errar muchas veces en ellas, pero sobre esas cosas ya hemos hablado suficientemente en las obras publicadas[260].

---

[259] Numerosos títulos de los catálogos hacen referencia a los poetas y a la poética (cf. Diógenes Laercio, V 22-26, núms. 2, 84, 120; en Hesiquio, los núms. 2, 75, 108, 115, 145 y 146). La obra titulada *Sobre los poetas (Perì poiētôn)* aparece en ambos catálogos (núm. 2) y en el de Ptolomeo (núm. 7) y en todos se le atribuyen tres libros. Se trataba muy probablemente de un diálogo, como parece desprenderse de su inclusión entre los diecinueve primeros títulos del catálogo de D. Laercio, constituidos por diálogos en su mayoría, y de lo afirmado en los testimonios 2 y 4.

[260] Véanse las notas a este texto, ya incluido en los Testimonios de las obras exotéricas (3).

2 (ROSE[3] T. 1; ROSS, T. 2; GIGON, T. 3) *Vita Arist. Marciana* 427, 3-7 (ROSE)

Durante el tiempo de su juventud recibió la educación que es propia de los hombres libres, como muestran las *Investigaciones Homéricas* que él escribió y la edición de la *Ilíada* que preparó para Alejandro, así como el diálogo *Sobre los Poetas* y su tratado *Sobre la Poética* y las *Artes retóricas*...

3 (ROSE[3], T. 1; ROSS, T. 3; GIGON, T. 5) *Vita Aristotelis vulgata (ante* PS. AMONIO, *Com. del trat. sobre las «Cat.»*), 3

Durante el tiempo de su juventud Aristóteles recibió la educación que es propia de los hombres libres, como muestran las obras que escribió sobre temas poéticos y en relación con los poetas, además de los *Problemas Homéricos* y las *Artes Retóricas*.

4 (ROSS, 4; GIGON, 1002) DIÓN DE PRUSA, *Disc.* LIII 1

También Aristóteles, con quien comenzó, según dicen, la crítica y la gramática, trata del poeta en muchos diálogos, en general con admiración y reverencia.

FRAGMENTOS

1 (ROSE[3], 70; ROSS, 1; GIGON, 17) DIÓGENES LAERCIO, VIII 57-58

Aristóteles en... su obra *Sobre los Poetas* dice que Empédocles fue homérico y muy hábil en recursos expresivos, pues empleaba metáforas y se servía de las otras figuras características de la poesía. Igualmente, dice que había escrito otras obras de carácter poético, como la *Expedición de Jerjes* y un *Proemio a Apolo*, pero que posteriormente una hermana suya, o una hija, como dice Jerónimo, les prendió fuego, el *Proemio* sin querer y, en el caso de la obra de temas persas, voluntariamente, por estar incompleta. Aristóteles dice en términos generales que escribió tragedias y obras políticas.

2a (ROSE[3], 71a; ROSS, 2a; GIGON, 18) DIÓGENES LAERCIO, VIII 2, 51-2

Empédocles de Agrigento, como dice Hipóboto, era hijo de Metón, el cual era a su vez hijo de Empédocles... Eratóstenes afirma en sus *Listas de Vencedores Olímpicos* que el padre de Metón venció en la Olimpíada septuagesimoprimera (496 a. C.), apoyándose en el testimonio de Aristóteles. Apolodoro el Gramático dice en sus *Crónicas* que ⟨Empédocles⟩ «era hijo de Metón y que, según dice Glauco, llegó a Turios justamente después de su fundación». A continuación añade lo siguiente: «Quienes cuentan que huyó de su patria a Siracusa y combatió con los siracusanos en contra de los atenienses me parece que desconocen totalmente el asunto, pues en esa época o ya no vivía o hubiese sido extraordinariamente viejo, lo cual parece improbable». Aristóteles, dice, en efecto, al igual que Heraclides[261], que murió a la edad de sesenta años. El que venció en la olimpíada septuagésimo primera «en una carrera de caballos era su abuelo homónimo», de modo que el hecho mismo y la fecha son mencionados también por Apolodoro.

[261] Los manuscritos contienen el término *Herákleiton*, con lo que el texto podría traducirse también en el sentido de que Aristóteles afirmó que «Empédocles, al igual que Heráclito, murió a la edad de sesenta años» (DIELS-KRANZ 31 A 1; LAURENTI, *I Frammenti*, vol. I, pág. 230, n. 16). La mayoría de los editores (Hicks, Long, Ross) aceptan, sin embargo, la lección cuya traducción hemos dado en el texto *(Herakleídēs)*.

2b (Rose[3], 71b; Ross, 2b; Gigon, 19) Diógenes Laercio, VIII 74

En cuanto al número de años, Aristóteles discrepa, ya que afirma que murió a la edad de sesenta años[262].

3a (Rose[3], 72a; Ross, 3a; Gigon, 14) Diógenes Laercio, III 48

Dicen que Zenón de Elea fue el primero que escribió diálogos. Pero Aristóteles en el primer libro de su obra *Sobre los poetas* afirma que fue Alejámenos de Estira o de Teos[263], como dice también Favorino en sus *Memorias*. Pero yo creo que como Platón ha sido quien lo ha perfeccionado, es justo atribuirle el primer lugar tanto en la belleza como en la invención del género.

3b (Rose[3], 72; Ross, 3b; Gigon, 15) Ateneo, XI 505B-C

Platón hizo encomios de Menón, aun cuando había denostado a otros, y en la *República* expulsa a Homero y a la poesía imitativa[264], a pesar de que él mismo escribió diálogos en forma imitativa, aunque no fuese siquiera el inventor de esta clase de diálogos. Efectivamente, antes que él, Alejámenos de Teos inventó este género narrativo, como cuentan Nicias de Nicea y Soción. Aristóteles en su obra *Sobre los Poetas* escribe lo siguiente: «¿No diremos, entonces, que

[262] Laurenti *(I Frammenti*, vol. I, pág. 214-5) incluye como frag. 2c el texto de Diógenes Laercio, VIII 2, 63, 8-11, que Rose (frag. 66) y Ross (frag. 2) ubicaron entre los textos pertenecientes al *Sofista* (véase fr. 2 de esta edición), pero Gigon lo clasificó dentro del apartado de fragmentos de atribución incierta con el núm. 665.

[263] No conocemos ninguna otra mención de Alexámeno de Estira (en Eubea) o de Teos (en Asia Menor), aparte de las que se recogen en Diógenes Laercio y Ateneo.

[264] Sobre la expulsión de la poesía en el estado ideal, cf. Platón, *Rep.* X 606e-607a y sigs.

los llamados mimos de Sofrón, que no están escritos en verso, son narraciones e imitaciones o los de Alexámeno de Teos, escritos antes que los diálogos socráticos?[265]». De manera que el sapientísimo Aristóteles afirma abiertamente que Alejámenos escribió diálogos antes que Platón.

4 (Rose[3], 73; Ross, 4; Gigon, 863) Diógenes Laercio, III 37

Aristóteles dice que el género al que pertenecen los discursos platónicos está entre la poesía y la prosa.

5a (Rose[3], 81a; Ross, 5a; Gigon, 921) Proclo, *Com. de la «República» de Platón* I 42, 2 (Kroll)

En primer lugar, hay que plantear y discutir la causa por la que Platón no acepta la poesía[266]...

[265] Aristóteles en la *Poética* (1447b10-11) menciona los mimos de Sofrón y Jenarco, incluyéndolos en el mismo grupo en el que podrían figurar también los diálogos socráticos. Según cuenta D. Laercio (III 18), Platón trajo a Atenas los mimos de Sofrón y creó sus propios personajes imitando su estilo. Sofrón ejerció su actividad en Siracusa a mediados del s. v a. C. Sobre sus mimos en prosa y su posible influencia en los diálogos platónicos, véase A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, págs. 267 y 544.

[266] La razón fundamental por la que Platón condena la poesía imitativa es que ésta está destinada a actuar sobre los elementos irracionales del hombre, con los cuales «se congracia», alimentándolos en detrimento del elemento racional y calculador del alma. Sobre este «perverso régimen» implantado en el alma por la poesía imitativa, cf. *Rep.* X 605a y sigs. Proclo da dos razones por las cuales tiene lugar este rechazo de la poesía, la primera es, paradójicamente, por «imitar verdaderamente» (47, 16) estas pasiones y caracteres humanos, que no deben ser imitados, dados sus efectos educativos perniciosos. La segunda es por la «discordancia de la imitación» (47, 18), es decir, por «no imitar verdaderamente» el carácter de los dioses y héroes a los que el poeta representa como si estuvieran dotados de pasiones y caracteres humanos.

10. En segundo lugar, por qué no admite especialmente la tragedia y la comedia[267], cuando éstas contribuyen a la purificación de las pasiones, que no pueden suprimirse del todo ni es posible satisfacerlas totalmente de una manera segura; pero las pasiones necesitan cierta activación en condiciones oportunas, que al llevarse a cabo cuando asistimos a los espectáculos de estos géneros dramáticos, nos deja para el futuro libre de toda perturbación proveniente de ellas...

49, 13. Lo segundo era que la expulsión de la tragedia y la comedia es absurdo, puesto que por medio de éstas es posible satisfacer moderadamente las pasiones y, al haberlas satisfecho, tenerlas activas para colaborar en la educación, al haber curado la enfermedad que había en ellas. Así pues esto proporcionó un notable punto de partida a Aristóteles para su crítica[268] y a quienes en defensa de estos géneros

[267] Sobre la condena platónica de la tragedia y la comedia en especial, véase *Rep.* X 605d-606d. Las razones son las mismas ya referidas, tanto una como otra nutren e incrementan la influencia de los elementos irracionales sobre el alma usurpando el papel de la razón, que hace al hombre mejor y más feliz (606d).

[268] A. Rostagni («Il dialogo aristotelico *peri poiētōn*», *Scritti Minori*, Turín, 1955, págs. 276 y sigs.), Laurenti *(I Frammenti*, vol. I, págs. 261 y sigs.) y otros autores atribuyen las referencias de Proclo al diálogo aristotélico *Sobre los poetas*, a pesar de las dudas de otros especialistas. Como se deduce de las líneas precedentes, el punto de vista del Estagirita habría consistido en aceptar el planteamiento platónico de que la poesía y las artes escénicas se dirigen al elemento pasional de la naturaleza humana, pero, a diferencia de Platón, habría defendido la idea de que, por medio de ellas, se puede actuar sobre tales pasiones, para lograr efectos beneficiosos «con vistas a la educación y a la catarsis», como él mismo afirma en la *Política* (VIII 7, 1341b38). En esta última sostiene la posibilidad de actuar sobre las pasiones por medio de la música y las melodías, para la curación y la purificación del alma *(hōsper iatreias tuchóntas kaì kathárseōs*, 1342a10-11) y él mismo nos remite a lo dicho en la *Poética* sobre el tema de la catarsis lograda por medio de la tragedia (cf. *Poét.* 6, 1449b27-28).

poéticos esgrimieron sus argumentos contra Platón[269], de manera que nosotros lo refutaremos siguiendo las consideraciones precedentes[270]...

50, 17-26. Así pues, también nosotros diremos que el político debe disponer algunos desahogos de estas pasiones, mas no de tal modo que aumente la inclinación que nos impulsa a ellas, sino, al contrario, para refrenarlas y contener sus pulsiones dentro de la moderación y que, en consecuencia, estos géneros poéticos, además de su estilo abigarrado y su carácter desmedido en la incitación de tales pasiones, están muy lejos de ser útiles para la purificación, ya que las purificaciones no radican en excesos sino en ejercicios restringidos, pues tienen muy poca semejanza con esas pasiones de las que constituyen su purificación.

5b (Rose[3], 81b; Ross, 5b; Gigon, 893) Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* I 11 (Parthey)

Las potencias de las pasiones humanas que existen en nosotros, cuando están reprimidas totalmente, se hacen más resistentes, pero cuando se les induce a practicar un ejercicio sobrio y dentro de ciertos límites, gozan moderadamente, se satisfacen y, al quedar purificadas desde ese momento,

[269] A juicio de Laurenti *(I Frammenti*, vol. I, pág. 263) estos *agōnistai*, que esgrimieron argumentos contra Platón, deben de ser los estudiosos de la Academia que junto a Aristóteles encararon el problema platónico de la condena de la poesía, intentando recuperar la verdadera esencia del arte para evitar su exclusión del programa pedagógico. Otros autores han visto en ellos una alusión a los personajes que intervenían en el diálogo de Aristóteles.

[270] Proclo defiende, en primer lugar, el punto de vista platónico, que condena la tragedia y la comedia, por dirigirse a aquella parte del alma más sensible a las pasiones (50, 12-13) y exaltar el deseo de placer, la risa, la propensión al dolor y otros mecanismos psicológicos de efectos educativos perniciosos.

se contienen con la persuasión y no con la violencia. Por este motivo, al contemplar en la comedia y en la tragedia las pasiones de otras personas, refrenamos las propias, las hacemos más moderadas y logramos su purificación[271].

5c (ROSE³ 81c; ROSS, 5c) JÁMBLICO, *Ibid.* III 9

Esto[272] no debemos llamarlo de ningún modo eliminación ni purificación ni curación, pues no se genera primariamente en nosotros por enfermedad, exceso o residuo, sino que todo su principio y fundamento viene de arriba y es de naturaleza divina.

[271] Muchos autores han visto tanto en este fragmento (5b) como en el anterior (5a) una clara referencia a la teoría aristotélica de la catarsis, aunque unos la atribuyan al *Sobre los Poetas* (Rostagni, Laurenti) y otros especialistas (Bernays) piensen que deriva de otras fuentes (como la parte perdida de la *Poética*). Con esta concepción, el Estagirita habría corregido el punto de vista platónico, totalmente contrario a las artes escénicas, y habría aceptado el papel positivo que pueden desempeñar en la educación las pasiones implicadas en aquéllas, estableciendo como condiciones una satisfacción moderada de tales pasiones y la eliminación de su carácter nocivo.

[272] El pasaje se inserta en unas consideraciones de Jámblico sobre la naturaleza del entusiasmo. Éste, a su juicio, no «es obra de la naturaleza» (III 10, 4-5), ni puede explicarse aduciendo fenómenos meramente «físicos y humanos», como si fuese un resultado del artificio humano (III 9, 17-18) , pues en él se revela la relación de los sonidos y melodías con la naturaleza de los dioses. Esto, según JÁMBLICO (cf. *ibid.* III 9, 20-30), suscita el entusiasmo en el que esté dotado de una forma de ser que participe de tal semejanza. En las líneas precedentes, Jámblico sostiene que el entusiasmo se crea y cesa «según la disposición de los dioses» y , por tanto, hay que desechar el lenguaje puramente físico al que se alude a continuación. Este lenguaje en términos de «eliminación», «purificación» o «curación», a semejanza con los fragmentos anteriores, es precisamente el que los especialistas consideran derivado de la fuente aristotélica.

6 (ROSE³, 74; ROSS, 6; GIGON, 16) MACROBIO, V 18, 16-19

Era costumbre de los etolios ir a la guerra calzados de un solo pie, según manifiesta el famoso autor trágico Eurípides, en cuya tragedia, titulada *Meleagro*, se presenta a un mensajero que describe los atavíos de cada uno de los jefes que se habían reunido para cazar al jabalí...

19. En este asunto... no vamos a guardar silencio sobre algo que conocen muy pocos y es que Eurípides es censurado por Aristóteles, el cual sostiene que Eurípides incurría en ignorancia, pues los etolios no llevaban desnudo el pie izquierdo sino el derecho. Y para no afirmar más algo que puedo probar, citaré las mismas palabras de Aristóteles procedentes del segundo libro que escribió *Sobre los poetas*, en el cual hablando de Eurípides dice lo siguiente: «Eurípides dice que los hijos de Testio[273] marchaban llevando el pie izquierdo descalzo. Dice que

iban descalzos de su pie izquierdo,
pero llevaban sandalia en el otro,
de modo que tuvieran una rodilla más ligera[274].

Pero la costumbre de los etolios era precisamente todo lo contrario, pues llevan calzado en el pie izquierdo, pero van descalzos del derecho. Creo, efectivamente, que es el pie que guía el que debe estar ligero, pero no el que se queda atrás».

[273] Testio era rey de Pleurón e hijo de Agénor. Los hijos de Testio participaron en la cacería del monstruoso jabalí enviado por Ártemis al país de Calidón como castigo por una afrenta de que había sido objeto. Meleagro, hijo del rey de los etolios de Calidón, reunió a un número de héroes para dar caza al jabalí y librar a su país de este animal de gran tamaño que asolaba los campos.

[274] Frag. 530 NAUCK.

7 (ROSE[3], 75; ROSS, 7; GIGON, 21, 1). DIÓGENES LAERCIO, II 46

Según dice Aristóteles en el tercer libro de su obra *Sobre la poética,* Sócrates fue criticado acerbamente por un tal Antíloco de Lemnos y por Antifonte, el adivino de los presagios, igual que Pitágoras por Cilón el crotoniata, y Homero, en vida de éste, por Siagro y, después de su muerte, por Jenófanes de Colofón. En vida de Hesíodo, éste fue criticado por Cércope, y, después de su muerte, por el mencionado Jenófanes; Píndaro por Anfímene de Cos, Tales por Ferecides, Bías por Sálaro de Priene, Pítaco por Antiménides y Alceo, Anaxágoras por Sosibio y Simónides por Timocreonte.

8a (ROSE[3], 76a; ROSS, 8a; GIGON, 20, 1-5) PS. PLUTARCO, *Sobre la vida y la poesía de Homero* 3-4

Aristóteles en el tercer libro de su obra *Sobre la poética* dice que en la isla de Íos, en el momento en que Neleo, hijo de Codro, gobernaba la colonia jónica, cierta muchacha del lugar se quedó embarazada por obra de una de las divinidades que danzan con las musas, pero sintió vergüenza por lo ocurrido al ver el volumen de su vientre y se marchó a un lugar llamado Egina. Unos piratas atacaron el lugar, raptaron a la mencionada muchacha y se la llevaron a Esmirna, que entonces estaba bajo dominio de los lidios, donde se la ofrecieron como regalo a su rey, llamado Meón, que era amigo de ellos, y éste quedó prendado de su belleza y se casó con ella. Mientras vivía junto al Meles, sintió los dolores del parto y dio a luz a Homero a la vera del río. Meón se hizo cargo de él y lo crió como propio, puesto que Criteide murió inmediatamente después del parto. No mucho tiempo después murió también Meón. Como los lidios estaban acosados por los Eolios y decidieron abandonar Esmirna, pro-

clamaron sus jefes que abandonara la ciudad quien quisiera seguirles. Homero, siendo aún un niño, dijo que él también quería unírseles y, por esta razón, en lugar de Melesígenes, fue llamado Homero[275]. Cuando se hizo mayor y había adquirido ya fama por su poesía, preguntó al dios quiénes eran sus padres y de dónde procedía, a lo cual éste le respondió:

La patria de tu madre es la isla de Íos, que te acogerá cuan-
[do mueras,
pero tú guárdate de un enigma de hombres jóvenes.

... No mucho tiempo después navegó a Tebas por las fiestas de Crono, en las que se celebra un certamen musical, y llegó a Íos. Aquí, sentado sobre unas rocas, vio a unos pescadores que se acercaban navegando y les preguntó si tenían algo. Éstos, que no habían pescado nada, se estaban despiojando y, por la dificultad de su tarea, le respondieron así:

Los que cogimos, los dejamos y los que no cogimos, los lle-
[vamos,

queriendo decir de forma enigmática que los piojos que habían cogido los habían matado y los habían dejado, y los que no habían cogido los llevaban en sus ropas. Al no ser capaz de resolver el enigma, Homero murió de desespera-

[275] Se establece aquí un juego de palabras entre *Hómēros* y *homēreîn*, que significa «unirse» o «encontrarse con alguien». Ésta fue, según la *Vida de Homero*, la razón por la que el poeta fue denominado Homero en lugar de llamarse Melesígenes, en atención al río Meles junto al cual había nacido. La anécdota referente a los piojos, que se cuenta a continuación, se considera una invención de Heráclito, que habría criticado a Homero por no comprender la estructura antitética del *lógos*. Cf. DIELS-KRANZ 22 B 56; véase (en esta misma colección) C. EGGERS LAN, V. E. JULIÁ, *Los filósofos presocráticos*, B.C.C. 12, Madrid, 1978, vol. I, pág. 365.

ción. Al enterrarlo, los habitantes de Íos inscribieron en su tumba estas solemnes palabras:

La tierra cubre aquí la cabeza sagrada
de Homero, narrador divino de varones heroicos.

8b (ROSE[3], 76b; ROSS, 8b; GIGON, 20, 1-5) AULO GELIO, *Noches Áticas* III 11, 7

Aristóteles cuenta que Homero nació en la isla de Íos[276].

9 (ROSE[3], 77; GIGON, 22) ANTIATICISTA, *Anecdota Graeca*, ed. J. BEKKER, 101, 32-33

Vergonzosísimo: Aristóteles, *Sobre la poética;* «lo más vergonzoso de todo»[277].

OTROS FRAGMENTOS DE UBICACIÓN INCIERTA[278]

1 (ROSE[3], 676; LAURENTI, 4a; GIGON, 937) Escolios a CICERÓN, *En favor del poeta Arquias* 358 (ORELLI)

Dice que los versos elegíacos son alternos y, por tanto, que son distintos por la existencia de metros divergentes.

[276] Cf. *Homeri Opera*, ed. ALLEN, V 244, 7-11; 247, 1-6; 251, 31-252, 1.

[277] Este fragmento fue omitido por ROSS, porque, a su juicio (*Select Fragments*, pág. 77), «no parece pertenecer al diálogo *Sobre los poetas* sino al segundo libro perdido de la *Poética*».

[278] De los tres fragmentos siguientes, que faltan en ROSS, los dos primeros fueron ubicados por ROSE[3] *(opus cit.*, pág. 424) en un apéndice de textos de dudosa pertenencia y GIGON siguió el mismo criterio *(Librorum Depertidorum Fragmenta*, págs. 814 y 821), al editarlos como fragmentos sin adscripción a obra alguna. LAURENTI *(I Frammenti*, vol. I, págs. 217-218) los ha incluido, sin embargo, entre los fragmentos correspondientes al *Sobre los poetas*, al considerar que en la obra se trataba el tema de la *mímesis* y la invención de determinados géneros literarios, con los que tienen relación los tres fragmentos.

Ahora bien, parece que el primero que escribió una poesía elegíaca fue Calino. Además, Aristóteles añade que fueron poetas de este género Antímaco de Colofón, Arquíloco de Paros y Mimnermo de Colofón[279]. A esta relación hay que añadir también Solón el ateniense, eximio redactor de leyes.

2 (ROSE[3], 677; LAURENTI, 4b; GIGON, 919) PROCLO, *In chrestom. gramm., apud* FOCIO, *Bibl.*, cod. 239, p. 320

Píndaro dice que el ditirambo se descubrió en Corinto, pero Aristóteles dice que el iniciador de este canto fue Arión[280], el cual fue el primero que condujo un coro cíclico.

3 (LAURENTI, 4c) TEMISTIO, *Disc.* XXVI 316d

¿Acaso no prestaremos atención a Aristóteles cuando afirma que el coro entraba primero cantando a los dioses, que Tespis introdujo el prólogo y el diálogo, Esquilo el tercer actor y la plataforma escénica, y que todo lo demás lo debemos a Sófocles y Eurípides[281].

[279] ARISTÓTELES menciona a Antímaco en *Ret.* III 6, 1408a1 y a Arquíloco en *Ret.* II 23, 1398b12; III 17, 1418b27; y *Pol.* VII 7, 1328a3.

[280] Arión de Metimna, que no aparece en ningún otro lugar del *corpus*, es mencionado por HERÓDOTO (I 23) como el mejor citaredo de su época y el primero que compuso un ditirambo. Véase (en esta misma colección), C. SCHRADER, *Heródoto, Historia*, B.C.G. 3, Madrid, 2001, vol. I, pág. 31, n. 54.

[281] En la *Poética* 4, 1449a16, dice ARISTÓTELES que Esquilo fue el primero que elevó de uno a dos el numero de actores y que Sófocles utilizó tres. LAURENTI *(I Frammenti*, vol. I, pág. 257) encuentra comprensible la contradicción notada por otros autores entre ambos textos, ya que, a su juicio, en la *Poética* ARISTÓTELES trataba el tema de un modo más sucinto y Esquilo utilizaba por regla general dos actores y sólo excepcionalmente tres.

SOBRE LA FILOSOFÍA

INTRODUCCIÓN

Esta obra, compuesta en tres libros, aparece mencionada en los catálogos de D. Laercio (V 22, núm. 3) y Hesiquio (núm. 3; cf. Ptolomeo al Garib, núm. 1) y, además, el mismo Aristóteles parece remitirnos a ella en dos ocasiones *(Acerca del alma* I 2, 404b19; *Fís.* II 2, 194a36). Por su ubicación en los catálogos y considerando los testimonios de los que disponemos, parece seguro que se trataba de un diálogo, aunque es muy posible que la obra tuviera algunas partes en las que lo expositivo dominaba sobre lo dialogal, bien porque los personajes tuvieran largas intervenciones o porque algunas partes de la obra no estuvieran escritas como diálogo[282]. Mayor incertidumbre existe sobre los personajes que aparecían en ella. Es muy probable que el *Aristotelius mos* al que alude Cicerón, en este caso, consistiera en la intervención del propio Aristóteles y que éste tuviera un papel importante en el diálogo. Varios especialistas han defendido igualmente que Platón participaba también en

[282] Cf. Jaeger, *Aristóteles,* págs.149-150, M. Untersteiner, *Aristotele, Della Filosofia,* Roma, 1963, págs. XXI-XXII. Que se trataba de un diálogo era una cuestión, para I. Bywater («Aristotle's Dialogue *On Philosophy*», *Journal of Philology,* 7 [1877], 64-87, esp. 64) que no requería ulterior discusión.

la obra o, al menos, un personaje que defendía la concepción platónica frente a los puntos de vista aristotélicos[283], porque, parece fuera de toda duda que en el *Sobre la filosofía* el Estagirita argumentaba a favor de la eternidad del mundo frente al creacionismo platónico (frag. 20b).

Si se trata, por tanto, de un diálogo en el que diferentes personajes exponían sus propias doctrinas filosóficas y añadimos a esto la incierta atribución de no pocos fragmentos, se comprenderá la reserva y el carácter meramente probable que ha de tener la reconstrucción del pensamiento aristotélico expuesto en esta obra[284]. En consecuencia, son pocos los contenidos filosóficos atribuidos a ella que han logrado recabar la unanimidad de los intérpretes.

Lo que estamos diciendo se aplica en primer lugar a la fecha de composición del diálogo, ya que, ante la falta de pruebas objetivas concluyentes, los datos son interpretados en cada caso desde premisas generalmente apriorísticas o estableciendo hipótesis que no van más allá de la mera verosimilitud. Jaeger, como creía que Aristóteles había sostenido en el *Eudemo* y el *Protréptico* la teoría platónica de las Formas, necesitaba ubicar cronológicamente el *Sobre la Filosofía* después de aquellas dos obras, porque, según los testimonios (frag. 11a), en esta última el Estagirita había criticado la teoría de los números ideales, de manera que, a su juicio, esta sería la primera vez que divulgaba sus discrepancias con Platón. En el libro primero de la *Metafísica*, en el que Aristóteles, según

[283] Cf. Bignone, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, pág. 528, M. Untersteiner, *Aristotele, Della Filosofia*, pág. XXI; Allan, *The Philosophy of Aristotle*, pág. 17.

[284] Cf., en este sentido, Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, pág. 592; Chroust, *Aristotle*, vol. II, pág. 388, n. 40. Además la situación se complica por el factor adicional, tan común en los fragmentos aristotélicos, que representa la imposibilidad de «separar los fragmentos de los informes doxográficos» (P. Wilpert, «The Fragments of Aristotle's Lost Writings», en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 257-264, pág. 263; cf. también «Die aristotelische Schrift *Über die Philosophie*», en VV.AA., *Autour d'Aristote, Récueil A. Mansion*, Lovaina, 1955, págs. 99-116).

Jaeger, se considera todavía un platónico, se exponen las objeciones a la teoría de las Ideas y se habla de las diversas formulaciones que existían de ella en la Academia. A juicio de Jaeger era inconcebible que la crítica contenida en el *Sobre la filosofía* fuese anterior a estas discusiones esotéricas que debieron tener lugar cuando Aristóteles todavía no había abandonado la Academia. Por tanto, apoyándose en el testimonio de Plinio (frag.6b), consideró que la obra se escribió con posterioridad a la muerte de Platón, a la cabeza de un período en el que Aristóteles por primera vez, después de su periodo más platónico, «criticó, rehizo y se independizó»[285]. Esto la situaría en la época de su viaje a Asos en torno a los años 348/7- 45/4 a. C. El *Sobre la filosofía* correspondería, según este planteamiento, a una época de transición entre los diálogos platónicos y la forma final de su pensamiento maduro, tal y como se halla en los tratados.

Otros autores han negado, sin embargo, que el testimonio de Plinio tenga un valor decisivo, porque es probable que Aristóteles dijera simplemente que los magos habían vivido seis mil años antes de Platón o que la afirmación sobre la muerte de éste derivara de la fuente utilizada por Plinio[286]. Esto permite, pues, a muchos otros especialistas proponer una fecha algo más temprana, antes de la muerte de Platón, pero, dentro de esta segunda opción, el espacio de tiempo posible sigue siendo demasiado amplio como para poder proporcionar un criterio cronológico seguro que nos permitiera despejar definitivamente las incertidumbres y poder evaluar el desarrollo filosófico de Aristóteles. Se han analizado en este sentido las relaciones de proximidad que tiene la obra con el *Timeo* y las *Leyes*, así como con el *Epínomis*. La mayoría de los intérpretes la considera anterior al *Epinomis*, pero no hay acuerdo unánime respecto a su relación de precedencia respecto a las *Le-*

[285] Jaeger, *Aristóteles*, págs.147-151. Cf. también en este sentido, M. Untersteiner, *Aristotele, Della Filosofia*, pág. XVIII y Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, pág. 96, n. 54.

[286] Véase la nota al frag. 6b.

yes[287], aunque muchos autores la consideran, desde luego, mucho más antigua de lo que Jaeger había supuesto[288].

En cuanto a los contenidos expuestos en la obra, en el libro primero (frags. 1-8) Aristóteles estudiaba el origen y el desarrollo de la civilización y describía las cinco etapas del progreso humano en el saber, partiendo de los diversos sentidos que tiene la palabra sabiduría *(sophia):* este término se utiliza para designar determinadas habilidades como la siembra o la molienda, que el hombre tuvo que desarrollar en primer lugar, para la satisfacción de sus necesidades; a continuación, la sabiduría quedó asociada al descubrimiento de las artes y, en tercer lugar, al desarrollo de las virtudes políticas que permiten el establecimiento de las leyes; en cuarto lugar, se aplicó al estudio de la naturaleza y, finalmente, la sabiduría suprema hace referencia a una ciencia que tiene como objeto entidades supracósmicas e inmutables. De manera que la filosofía aparece claramente vinculada con el estudio de entidades trascendentes con el que se alcanza la culminación del progreso humano en el ámbito del saber (frag. 8b *ad fin.*). Si la afirmación procede de Aristóteles, esto sería una clara indicación de que éste había sustituido las formas platónicas por la realidad inteligible y trascendente del motor inmóvil, que se convirtió en el núcleo fundamental de la metafísica aristotélica. El Estagirita estudiaba en la obra los proverbios y las máximas atribuidas a los sabios, porque los consideraba vestigios de una antigua sabiduría que había perecido en los cataclismos periódicos que destruyen amplias regiones de la tierra. Así mismo se hacía referencia a los magos, a Zaratustra y a los órficos, considerándolos testimonios que han llegado hasta nosotros de una antigua filosofía, cuyas verdades vuelven a aparecer una y otra vez en la historia de la cultura humana, cuando ésta se recupera de las devastaciones a las que se ve sometida.

[287] A. H. Chroust («The Probable Date of Aristotle's *On Philosophy*», incluido también en *Aristotle*, vol. II, 145-158, pág. 152), aunque declara que es imposible saber si las *Leyes* ejercieron su influencia sobre la obra de Aristóteles o fue al revés, se siente inclinado más bien en favor de lo primero. Berti (*La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 331), sin embargo, después de examinar igualmente sus relaciones con el *Timeo*, el *Epinomis* y las *Leyes*, había llegado a una conclusión contraria, afirmando que las *Leyes* habían recibido el influjo del *Sobre la filosofía*. De ahí la disparidad de fechas que proponen: el primero *(opus cit.*, pág. 157) en torno al 347 y el segundo *(opus cit.*, pág. 328) entre el 357 y el 347 a.C. Para Berti, además, el *Sobre la Filosofía* presupone las otras dos obras en las que Aristóteles examinó críticamente la teoría platónica de las Formas, es decir, el *Sobre las Ideas* y el *Sobre el Bien*.

[288] Cf., en este sentido, Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 328 («assez ancien») e igualmente I. Düring, «Aristotle and Plato in the mid-fourth Century», *Eranos*, 54 (1956), 108-120, págs. 118-119.

En el segundo libro, a juzgar por el texto de Siriano, que lo cita expresamente, Aristóteles criticaba la teoría de los números ideales, pero muchos autores han atribuido también a la obra el testimonio de Plutarco (frag 10b) en el que éste dice que el Estagirita había criticado la teoría de las Ideas en los diálogos. Considerando la evidencia externa que significa tanto este texto como las noticias procedentes de Proclo *(apud* Filópono, frag. 10a), Jaeger concluyó que la ruptura pública con el platonismo se consumó en esta obra, cuando Aristóteles anunció expresamente su renuncia a la teoría de las Formas. Pero los especialistas no han evaluado la evidencia de la que disponemos unánimemente. Wilpert, uno de los grandes estudiosos de la obra, sostuvo, que el *Sobre la filosofía* era anterior al *Sobre las Ideas*, ya que, en esta última, Aristóteles dirige sus argumentos críticos a la teoría en su conjunto y no a un aspecto determinado de ésta, como los números ideales, y además pensaba que hay elementos del diálogo que estamos considerando, como la demostración de la existencia de Dios a partir de los grados de perfección, que suponen aún la adhesión a la teoría de las Ideas[289]. Por el contrario, otros comentaristas, como E. Berti[290], invierten esta relación cronológica, ya que sostienen que Aristóte-

[289] Cf. P. Wilpert, «Die aristotelische Schrift *Über die Philosophie*», ya citado, pág. 115 y sig., y «Die Stellung der Schrift *Über die Philosophie* in der Gedankenentwicklung des Aristoteles», *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), 155-162, pág. 161.

[290] Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 277 y sigs. y «Studi Recenti sul *peri Philosophias* di Aristotele», *Giornale di Metafisica* 20 (1965), 291-316, esp. 295.

les criticó en el *Sobre las Ideas* la teoría de las Formas sin atacar la doctrina de los principios de las Ideas número, mientras en el *Sobre la filosofía* sometió a crítica también este aspecto de la teoría[291].

En el tercer libro Aristóteles exponía su propia visión del mundo y con toda probabilidad culminaba su cosmología con la teoría del motor inmóvil, como divinidad suprema y trascendente, situada jerárquicamente por encima de otros elementos cósmicos, como los astros o el éter, que también tenían la consideración de divinos. La inmensa mayoría de los intérpretes que han evaluado los fragmentos atribuidos a esta parte han llegado a idéntica conclusión[292]. El *Timeo* de Platón parte, al menos en su exposición literal, del carácter generado del mundo, mientras que Aristóteles en el *Sobre la filosofía* lo consideraba eterno. Es muy posible que el motor inmóvil haya heredado la función que tenía el Demiurgo en el pensamiento platónico, pero con la importante diferencia de que Aristóteles no lo hace responsable de la creación sino del orden

[291] Algunos autores han querido ver un nuevo fragmento del diálogo en un texto recientemente descubierto (cf. C. RAPIN-P. HADOT, «Les Textes Littéraires Grecs d'Aï Khanoum», *Bulletin de Correspondances Helléniques*, 111 [1987], 225-266). Pero, aunque a juicio de P. Hadot podría entreverse en él «una crítica de la teoría de las Ideas» *(opus cit.*, pág. 248), los dos participantes en el diálogo están de acuerdo en la existencia de las Ideas y en su mutua participación (pág. 246). Por lo que se refiere a la presencia del motor inmóvil, en las escasas líneas que son legibles, Hadot no lo descarta, pero afirma que hay que guardar sobre ello «una reserva extrema» (pág. 248).

[292] JAEGER, *Aristóteles*, pág. 162 y sigs, DÜRING, *Aristóteles*, pág. 297; CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, pág. 595; BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 312, A. H. CHROUST, «The Concept of God in *On Philosophy*», incluido también en *Aristotle*, vol. II, 175-193, pág. 193; M. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, págs. 256 y sig., B. EFFE, *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotlischen Schrift über die Philosophie*, Munich, 1970, págs. 157 y sigs., DUMOULIN, *Recherches...*, pág. 51 *et passim*, etc. Sobre el motor inmóvil, véase especialmente el frag. 26 y las notas a este texto.

que el mundo manifiesta, por ser causa última de la regularidad y la armonía de los movimientos estelares[293].

Sin embargo, a pesar de que la evidencia nos parece concluyente, hay otros elementos doctrinales persistentemente atribuidos a la cosmología de la obra, que, según otros autores, armonizan difícilmente con esta idea del motor inmóvil. Nos referimos a la teología astral y a la introducción del éter, que, según los testimonios, Aristóteles propuso en el *Sobre la filosofía* como elemento específico del que estaban compuestos los astros. Según el testimonio de Cicerón (frag. 21b), la obra proponía una división del movimiento en forzado, natural y voluntario, pero el movimiento circular característico de los astros no lo consideraba un movimiento natural, como aparece en el tratado *Acerca del cielo*, sino como un movimiento voluntario cuya potencia no podría ser superada por ninguna otra causa o fuerza. Para algunos autores como H. von Arnim o Guthrie, esto, entre otras razones[294], era una prueba de que el motor inmóvil no aparecía en la obra. En la evolución de la teología aristotélica propuesta por este último, tendríamos, en primer lugar, la teología astral del *Sobre la Filosofía*, en la que Aristóteles estaba probablemente bajo la influencia de la concepción platónica del alma como entidad auto moviente, que hace innecesaria la presencia del motor inmóvil; en segundo lugar, aparecería

[293] Hay autores que han minusvalorado la función demiúrgica y la providencia (frag. 13c) que algunos fragmentos parecen atribuirle a la divinidad del *Sobre la filosofía* (cf. UNTESTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, pág. 181 y sigs.), mientras que otros la han tomado más en serio (DUMOULIN, *Recherches...*, págs. 69-70). BOSS, *Teologia Cosmica...*, pág. 322, habla, como otros especialistas, de una doble teología, constituida por un dios trascendente (Zeus), concebido sólo como *noûs*, y un dios que actúa como garante del movimiento y el orden del mundo, identificado con el Alma del mundo (el Crono soñador al que alude el frag. 20 del *Protréptico* o el *alius quisdam* del frag.26 del *Sobre la filosofía)*.

[294] Cf. H. VON ARNIM, *Die Enstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Viena, 1931, págs. 7-9 ; W. K. C. GUTHRIE, «The Development of Aristotle's Theology I», *Classical Quarterly* 27 (1933), 162-171, págs. 164-165 y 168; *Aristotle, On the Heavens*, ya citado, págs. XXV-XXVII, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, pág. 275. Véanse las notas a los frag. 21b y 26.

en el tratado *Acerca del cielo* la consideración del movimiento astral como un movimiento natural, propio del «primer cuerpo», que también excluye al Primer Motor, y sólo en una tercera etapa aparecería el motor inmóvil en la *Física* y en la *Metafísica*, cuando Aristóteles ha llegado a la conclusión de que todo lo que se mueve es movido por otra cosa. Pero entrar en más detalles nos llevaría mucho más alla de lo que podemos extendernos en estas páginas.

TESTIMONIOS

1 (Ross, T. 1; Gigon, 25, 2) Filodemo, *Sobre la piedad* 7b 4-8

En Aristóteles, en el tercer libro de su obra *Sobre la filosofía*...

2 (Rose[3], T. 1; Ross, T. 2) Prisciano Lidio, *Soluciones a Cosroes* 41, 16-42, 3

(Las doctrinas desarrolladas) han sido extraídas y compuestas a partir del *Timeo* de Platón...y de los tratados de Aristóteles, como la *Física, Acerca del cielo, Acerca de la generación y la corrupción,* y *los Meteorológicos;* y también igualmente a partir de *Acerca del sueño* y *Acerca de los ensueños* y de las obras que están escritas en forma de diálogos, como *Sobre la filosofía* y *Acerca de los mundos*.

3 (Ross, T. 3; Gigon, 30) Simplicio, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del cielo»* 288, 31-289, 2

Aristóteles llama obras ordinarias de filosofía[295] a aquellas que, por su disposición, están concebidas originalmente

[295] Aristóteles utiliza la expresión *enkýklia philosophêmata* en *Acerca del Cielo* I 9, 279a30. Cf. *Ét. Nic.* I 5, 1096a3, donde *enkýklia* parece hacer referencia igualmente a las obras exotéricas. Véase Testimonios, textos 5 y 42, así como las notas 27 y 28 de ese capítulo.

para el público: se trata de las que solemos llamar exotéricas, de la misma manera que denominamos acroamáticos y sistemáticos a los tratados más científicos; sobre ello habla ⟨Aristóteles⟩ en los libros *Sobre la filosofía*.

4 (Ross, T. 4) Asclepio, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 112, 16-19

Ciertamente, sobre estos principios, dice Aristóteles, «ya hemos hablado anteriormente en *la Física*»; y luego anuncia que habla sobre ello de nuevo en el libro alfa minúscula (de la *Metafísica)* y que plantea los problemas en torno a ellos y los resuelve en los libros *Sobre la filosofía*.

FRAGMENTOS

1 (Rose[3], 1; Ross, 1; Gigon, 709[296]). Plutarco, *Mor. (Contra Colotes)* 1118C

De las inscripciones existentes en Delfos, «conócete a ti mismo»[297] se consideraba la más divina y fue precisamente ésta la que originó en Sócrates la perplejidad y esta forma de investigar, como ha dicho Aristóteles en sus obras platónicas[298].

[296] Gigon, sólo considera pertenecientes al *Sobre la filosofía* los fragmentos 23 a 32 (en su numeración).

[297] La famosa inscripción délfica aparece en numerosos pasajes de los diálogos platónicos. Cf., por ej., *Cármides* 164e-165a, *Protágoras* 343b; *Alcibiades I* 124a. Sobre la relación de Sócrates con la sabiduría délfica, véase *Apología* 20e y sigs. Como es sabido, Sócrates presentaba sus indagaciones filosóficas como un servicio al dios, cf. *Apol.* 23b *et passim*.

[298] Jaeger *(Aristóteles,* pág. 153 n.15) está convencido de que los tres primeros fragmentos constituyen un conjunto cuya clave es la teoría del retorno periódico de todo conocimiento, que expuso Aristóteles en su diálogo *Sobre la filosofía*. Como lo considera una obra de transición, que no

2 (ROSE[3], 2; ROSS, 2; GIGON, 861) DIÓGENES LAERCIO, II 23

Aristóteles dice que Sócrates fue a Pito[299], pero también al Istmo, como cuenta Favorino en el primer libro de sus *Memorias*.

3a (ROSE[3], 3a; ROSS, 3a; GIGON, 28) PORFIRIO, *apud* ESTOBEO, III 21, 26

Así pues, ¿Cuál y de quién era el mandato divino existente en Pito, que exhorta a conocerse a sí mismo a quienes van a rogar al dios?... Mas fue Femónoe... quien lo dio a conocer... o Fanotea..., o fue establecido por Bías, Tales o Quilón o hay que fiarse más bien de Clearco[300], quien afirma que fue un mandato pítico, que le fue dado a Quilón como respuesta cuando preguntó qué era lo mejor que los hombres podían aprender, o estaba ya inscrito antes de Quilón en el templo que fue erigido después del templo de plumas y del templo de bronce[301], como ha dicho Aristóteles en su obra *Sobre la filosofía.*

pertenece ya, por tanto, al primer período propiamente platónico, en su opinión, la expresión «diálogos platónicos» tiene que referirse a la forma (dialogal) y no al contenido de la obra aristotélica.

[299] Este es el nombre con que se conocía el lugar del oráculo de Delfos.

[300] Femónoe es hija de Apolo y la primera pitia del dios en Delfos. Fanotea, de acuerdo con CLEMENTE *(Stromata* I 16, 80, 3), es la mujer de Ícaro y, según algunas versiones, inventora del hexámetro; Tales de Mileto, Bías de Priene y Quilón de Esparta están entre los Siete Sabios de Grecia a los que, efectivamente, se les atribuían sentencias como ésta, que expresan una sabiduría proverbial. Véase C. GARCÍA GUAL, *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid, 1989, págs. 202-206. Clearco (frag. 69a WEHRLI) es un peripatético (s. IV a III a. C.) al que se le atribuye una obra de proverbios.

[301] PAUSANIAS (X 5, 9), refiere que hubo cinco templos de Apolo en Delfos hasta llegar a su propia época y que, según se decía allí, el segundo templo había sido fabricado por abejas a base de cera y plumas. Respecto al tercer templo, de bronce, cf. PAUSANIAS, X 5, 11. Como puede verse por las noticias transmitidas en este fragmento, Aristóteles atribuyó la paternidad del famoso precepto a la pitonisa y lo consideraba anterior a los Siete Sabios. Es posible, pues, que Aristóteles intentara establecer la antigüedad del precepto recurriendo a la historia de la construcción del templo.

3b (ROSE[3], 3b; ROSS, 3b; GIGON, 29) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I 14, 60, 3

Así pues, algunos han atribuido el «cónocete a ti mismo» a Quilón, pero Cameleonte en su obra *Sobre los dioses* lo atribuye a Tales y Aristóteles a la Pitia[302].

4 (ROSE[3], 4; ROSS, 4; GIGON, 29) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* I 14, 61, 1

A su vez, la sentencia «nada en demasía» la atribuyen algunos a Quilón el Lacedemonio... Pero el proverbio de que «quien se empeña se arruina» al que se refiere Cleómenes en su obra sobre Hesíodo... los aristotélicos creen que es de Quilón, mientras que Dídimo afirma que se trata de una exhortación de Tales.

5 (ROSE[3], 5; ROSS, 5; GIGON, 871) *Etymol. Magn.* 722, 16-18 (GAISFORD), *s.v.*

Sofista: propiamente, es el que practica la sofística, pero Aristóteles llama sofistas a los Siete Sabios[303]; también se

[302] Cameleonte de Heraclea es un filósofo peripatético nacido a mitad del s. IV a. C. y muerto en el primer tercio del s. III a. C.

[303] Es difícil aceptar la opinión de JAEGER, *Aristóteles*, pág. 151, según la cual Aristóteles fue el primer sucesor de Platón que se desembarazó de la despectiva opinión que éste tenía de los sofistas, teniendo en cuenta lo que dice de ellos en otros lugares de su obra. Aristóteles, efectivamente, definió la sofística como «una sabiduría *(sophia)* aparente que no lo es en realidad» y al sofista como «alguien que se lucra» gracias a ella *(Ref. Sof.* 165a21-23). Que la palabra sofista se utilizara para designar a los siete sabios era algo relativamente corriente y no una característica específica de Aristóteles (cf. HERÓDOTO, I 29; ISÓCRATES, *Antid.* 235).

denomina ⟨sofista⟩ al que aspira a ser sabio, y ⟨sabio⟩ al que lo es en realidad.

6a (ROSE[3], 6; ROSS, 6a; GIGON, 23) DIÓGENES LAERCIO, I 8

Aristóteles en el primer libro de su obra *Sobre la filosofía* afirma que los Magos son más antiguos que los egipcios; y que de acuerdo con ellos hay dos principios, un espíritu bueno y otro espíritu malo, y que uno tiene por nombre Zeus y Oromasdes y el otro, Hades y Arimanio. Esto lo afirma igualmente Hermipo en el libro primero de su obra *Sobre los magos*, Eudoxo en su *Viaje* y Teopompo en el libro octavo de sus Filípicas[304].

6b (ROSS, 6b; GIGON, 664) PLINIO, *Historia natural* XXX 3

Eudoxo[305], que defendía que ésta debía ser considerada la más excelente y valiosa de las sectas filosóficas, afirmó

[304] La relación de este texto con el tema de la sabiduría, que era fundamental en la obra, como se verá en el frag. 8, parece clara, puesto que Aristóteles hace referencia aquí a noticias antiguas que confirmaban su concepción de la *sophía* como una ciencia de los principios. La inclusión de los otros dos textos en el mismo fragmento, como figuran en las ediciones ya citadas de Ross y Walzer y en la de UNTERSTEINER *(Aristotele, Della Filosofia*, pág. 83), refleja una vez más la influencia de Jaeger. Éste pensó *(Aristóteles*, págs. 154-160) que su relación con la obra se debía al hecho de que Aristóteles había intentado mostrar en ella la semejanza de las creencias de los magos y de Zaratustra con el dualismo platónico, para verificar su propia doctrina del retorno de las mismas verdades en la historia humana, una vez que la civilización ha sido destruida por cataclismos naturales.

[305] Eudoxo de Cnido, a quien ya hemos mencionado anteriormente en la n. 240, fue un matemático, astrónomo y filósofo, que aparece relacionado con la Academia de Platón, aunque no hay acuerdo entre los especialistas sobre el grado de su vinculación a ella. Su cronología también es incierta, aunque hoy parece imponerse la idea de que murió después de Platón (cf. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V, pág. 464) y no antes, como pensaba JAEGER *(Aristóteles*, pág. 160, n. 27).

que Zoroastro vivió seis mil años antes de la muerte de Platón. Así también Aristóteles[306].

6c (ROSS, 6c; GIGON, 1009) PLUTARCO, *Mor. (Isis y Osiris)* 370C[307]

Los caldeos, de los planetas que llaman dioses del nacimiento, afirman que dos son benefactores y otros dos perjudiciales, y que los otros tres son intermedios y comunes... Aristóteles afirmaba que eran ⟨principios⟩ la forma y la privación[308].

[306] JAEGER atribuye al propio Aristóteles la noticia referida por Plinio de que Zaratustra vivió 6.000 años antes de la muerte de Platón, por lo que, a su juicio, no podía caber duda alguna de que «el diálogo... se escribió después de la muerte de Platón» *(Aristóteles*, pág. 160 y n. 27). Ahora bien, si Plinio obtuvo la noticia del propio Eudoxo, no se puede excluir, como ha sostenido BERTI *(La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 267 y 327), que Aristóteles se limitara a mencionar la antigüedad de la secta de los magos sin mencionar la muerte de Platón, en cuyo caso el diálogo podría datarse anteriormente. En este mismo sentido se ha pronunciado A. H. CHROUST («The Probable Date of Aristotle's *On Philosophy*», incluido también en *Aristotle*, vol. II, 145-158, pág. 146), que critica el apriorismo de Jaeger y sostiene que el dato de Plinio puede derivar de Eudoxo, Hermipo o Teopompo.

[307] En este texto Plutarco relaciona el dualismo de los caldeos con las doctrinas de diversos filósofos griegos, entre los que menciona a Heráclito, Empédocles, los pitagóricos, Anaxágoras y, finalmente, a Aristóteles. A continuación cita también a Platón y hace referencia al texto de las *Leyes* en el que el Ateniense se refiere a la necesidad de admitir dos almas, «una benefactora y otra capaz de obrar en sentido contrario» (896e). Como Aristóteles estableció un paralelismo entre el dualismo iranio y las divinidades griegas y, según el testimonio de Plinio, relaciona igualmente las figuras de Zoroastro y Platón, se ha pensado que este texto de Plutarco debía incluirse entre los fragmentos pertenecientes al *Sobre la filosofía*, lo que ha suscitado no pocas dudas (cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 268).

[308] La mención de la forma y la privación en este texto de Plutarco, que algunos especialistas, como hemos visto en la nota anterior, conside-

7a (Rose[3], 7a; Ross, 7a; Gigon, 26) Filópono, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 186, 21-26

Aristóteles dice «denominados»[309], porque los poemas no parecen ser obra de Orfeo, como él mismo dice en sus libros *Sobre la filosofía*. En efecto, las doctrinas son de Orfeo, pero dicen que Onomácrito las desarrolló poniéndolas en verso.

7b (Rose[3], 7b; Ross, 7b; Gigon, 27) Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 38, 107

Aristóteles enseña que el poeta Orfeo nunca existió y los pitagóricos cuentan que este poema órfico era de un tal Cercón[310].

---

ran procedente del *Sobre la Filosofía*, y las posibles alusiones a esta obra que se hallan en los caps. 8 y 9 del libro I de la *Física*, entre otras razones, llevaron a Untersteiner (cf. *Aristotele, Della Filosofia*, págs. 91-98) a considerar que ambos capítulos habían pertenecido originalmente a ella y, en consecuencia, los incluyó como fragmentos en su edición. Sin embargo, a nuestro juicio, se trata de una propuesta muy improbable.

[309] Filópono se refiere a *Acerca del alma* I 5, 410b28 donde Aristóteles menciona «la doctrina contenida en los llamados *Poemas Órficos*». En *Reprod. de los anim.* II1, 734a19 emplea una fórmula muy parecida al mencionar una vez más «los llamados poemas de Orfeo». Onomácrito es un ateniense que vivió a finales del s. vi a. C. en la corte de Pisístrato y del que se creía, efectivamente, que había sido autor de los poemas atribuidos a Orfeo. Leemos, siguiendo a Ross, Kern y Untersteiner, *phasin* («dicen») en lugar de *phēsín* («dice»; Rose[3], 7a), como figura en otros manuscritos, porque esto haría que el sujeto de la última frase fuera Aristóteles y entraría en contradicción con el texto siguiente. Cf. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, págs. 59-60.

[310] Guthrie, *opus cit.*, pág. 59, Untersteiner, *Aristotele, Della Filosofia*, pág. 118, y otros creen muy posible que Cicerón y Filópono hayan utilizado el mismo texto procedente del *Sobre la filosofía*. Los especialistas consideran verosímil que Aristóteles se ocupara de los órficos en la obra, igual que en el caso de los magos, como representantes de una antigua sabiduría cuyos vestigios han llegado hasta nosotros. Respecto al

8a (Rose[3], 13; Ross, 8a; Gigon, 463) Sinesio, *Elogio de la calvicie* 22, 85c

... Si también el proverbio es sabio; pero, ¿cómo no van a ser sabias todas esas cosas respecto a las cuales dice Aristóteles que son reliquias de una antigua filosofía que pereció en las grandes destrucciones de la humanidad y que se salvaron debido a su concisión y perspicacia[311].

8b (Ross, 8b); Filópono, *Com. de la «Introducción aritmética» de Nicómaco* I 1[312]

Así pues, la sabiduría *(sophía)* fue llamada así como si fuera una cierta claridad *(sápheia)*, en tanto que clarifica to-

---

nombre citado, los manuscritos registran muchas variantes: *Cercopis, Cerconis*, etc. Véase la nota de Untersteiner, *opus cit*, pág. 119.

[311] El gusto aristotélico por los proverbios está suficientemente documentado: se citan decenas de proverbios en las obras conservadas, sabemos que escribió una obra con este título *(Paroimiai*, núm.139 en Diógenes Laercio V 26) y que su afición a recopilarlos, considerada indigna por Cefisodoro, el discípulo de Isócrates, le valió los reproches de éste (Ateneo, *Epit.* 60D-E). Este fragmento esclarece la relación que el Estagirita establecía entre los proverbios, a los que se ha hecho referencia en otros fragmentos, y la sabiduría de la que se ocupaba en la obra. Aristóteles, efectivamente, consideraba que los proverbios son restos de una antigua *sophia* que se pierde en las catástrofes sufridas por la humanidad y que se vuelve a recuperar con el restablecimiento y el desarrollo de la cultura. Sobre esta idea a la que se refiere el fragmento, véase *Meteor.* I 3, 339b27-30; *Metaf.* XII 8, 1074b8-13; *Acerca del Cielo* I 3, 270b16-20; *Pol.* VII 10, 1329b25-31.

[312] Jaeger, *Aristóteles*, pág. 160, n. 28, negó que este fragmento perteneciera a la obra, porque, a su juicio, se trata de una teoría que, aún siendo en sí misma «una idea que Aristóteles tomó de Platón», adopta una forma estoica. Platón había hecho referencia, efectivamente, a la existencia de catástrofes que destruían extensas partes de la tierra por obra del fuego o las inundaciones (cf. *Timeo* 22a y sigs.). En las *Leyes* (677a y sigs.) la teoría de los cataclismos aparece vinculada a dos elementos que están presentes en este fragmento. En primer lugar, según Platón, hubo

das las cosas. Esta condición de lo claro *(saphés)*, al ser algo luminoso *(phaés)*, recibe su denominación de la luz y la luminosidad *(pháos, phôs)*, por traer a la luz *(phôs)* las cosas que están ocultas. Ciertamente, dado que las cosas inteligibles y divinas, como dice Aristóteles, a pesar de ser clarísimas en virtud de su propia entidad, a nosotros nos parecen tenebrosas y confusas, por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve, es natural que le dieran el nombre de sabiduría a la ciencia que trae estas cosas a la luz para nosotros[313]. Sin

grupos humanos que sobrevivieron a estos desastres naturales y, por otro lado, se habla también del redescubrimiento de las artes después de los cataclismos. Sin embargo, el fragmento fue atribuido a Aristóteles por I. BYWATER («Aristotle's Dialogue *On Philosophy*», págs. 66-70), pensando que Filópono parafraseaba una obra de ARISTOCLES DE MESENIA *(Sobre la Filosofía)*, sirviéndose de la obra perdida de Aristóteles que llevaba el mismo título. ROSE no aceptó el fragmento en su edición de 1886, pero BIGNONE, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, págs. 513 y sigs, reivindicó el carácter aristotélico del texto. Bignone da aquí, entre otras, dos indicaciones que mostrarían la naturaleza genuinamente aristotélica y no estoica de la fuente utilizada por Filópono. En primer lugar, no se trata de catástrofes de destrucción total, al modo de la *ekpyrôsis* estoica, sino de cataclismos que son compatibles con la eternidad del mundo y, en segundo lugar, el fragmento alude a la idea, característicamente aristotélica, de que lo divino no experimenta cambio alguno. Sin embargo, BIGNONE atribuyó la primera parte del texto al *Protréptico (opus cit.*, vol. II, pág. 519 y sig.), mientras que ROSS *(Aristotelis Fragmenta Selecta*, pág. 76) lo incluyó íntegramente en el *Sobre la Filosofía*, al igual que UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, págs.122-125, que lo aceptó convencido por los argumentos de Festugière. Éste, efectivamente, observó que la correlación *sophía-sápheia* era la misma en este texto de Filópono y en otro de Asclepio (ver frag. 8c) en el que se mencionaban los *lógoi perì sophías*, que debían hacer referencia al diálogo *Sobre la filosofía*. Véase la nota 323. Pero las dudas no se han disipado, especialmente considerando las conclusiones negativas a las que ha llegado W. Haase. Véase la nota siguiente.

[313] Las etimologías que aparecen en este texto han sido esgrimidas para adscribir el fragmento a diferentes obras de Aristóteles, según la diversa procedencia establecida por los especialistas. BIGNONE, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, págs. 517 y sigs. sostuvo que esta primera parte del texto debía derivar del *Protréptico* por la semejanza con lo dicho en el frag. 9 de esta última obra, en la que el valor de la sabiduría se hace depender de la claridad que aporta el conocimiento. W. Haase ha sostenido, sin embargo, que las etimologías derivaban del libro II de la *Metafísica*, y el desarrollo de la *sophia* en cinco fases de Aristocles de Mesenia, un peripatético del s. II d. C. que escribió también una obra titulada *Sobre la Filosofía*. Cf. W. HAASE, «Ein vermeintliches Aristoteles Fragment bei J. Philoponos», en H. FLASHAR-K. GAISER, *Synousía. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen, 1965, págs. 323-354.

embargo, puesto que decimos sabiduría y sabio en un sentido general, hay que tener en cuenta que el nombre de sabiduría y el de sabio son equívocos. Efectivamente, los antiguos han entendido el término en cinco sentidos, a los cuales hace referencia Aristocles en sus diez libros *Sobre la Filosofía*.

Pues hay que tener presente que los hombres perecen de diversas maneras. Mueren, en efecto, debido a epidemias, hambrunas, terremotos, guerras, enfermedades de diversas clases y por otras causas, pero sobre todo por cataclismos aún más devastadores, como el que se dice que tuvo lugar en tiempos de Deucalión[314], el cual fue grande, aunque no extendió sus efectos sobre todas las cosas[315].

[314] Deucalión es hijo de Prometeo y Clímene y está casado con Pirra, hija de Epimeteo y Pandora. Cuando Zeus decidió castigar a los hombres con una gran inundación, permitió que sobrevivieran Deucalión y su mujer, que, siguiendo el consejo de Prometeo, construyeron un arca en la que flotaron sobre las aguas preservándose del gran diluvio. En cuanto a Dárdano, es hijo de Zeus y de Electra (hija de Atlante) y procedía de Samotracia, de donde llegó después de un diluvio hasta la costa asiática. Teucro, que reinaba en el lugar, le dio parte de su reino y le concedió a su hija como esposa. Dárdano construyó una ciudad en la ladera del monte Ida, al sudeste del futuro emplazamiento de Troya y llamó Dardania a la totalidad del país, después de la muerte de Teucro.

[315] Otros traductores (Ross, Giannantoni) entienden diversamente el texto, al creer que se establece una comparación entre este cataclismo y

Efectivamente, los pastores y todos aquellos cuyos quehaceres se desarrollan en las montañas o en sus laderas se salvan, pero las llanuras y sus moradores sufren las inundaciones. Así, al menos, dicen que se salvó Dárdano en una inundación cruzando a nado desde Samotracia hasta la que posteriormente se llamaría Troya. Ahora bien, a causa del miedo los que se han salvado del agua habitan en las laderas de las montañas, como muestra el poeta, que dice así:

Zeus, amontonador de nubes, engendró primero a Dárdano
y fundó Dardania cuando la sagrada Ilion aún no
había sido edificada en la llanura, ciudad de hombres mor-
[tales,
mas éstos todavía moraban en las laderas del Ida, de abun-
[dantes manantiales[316].

Este «todavía», efectivamente, muestra que aún no se atrevían a desarrollar sus quehaceres en las llanuras. Así pues, estos supervivientes, al no tener de qué alimentarse, inventaban, impulsados por la necesidad, lo que les resultaba útil, como moler el trigo con piedras o la siembra o cualquier otra cosa de esta naturaleza, y llamaron sabiduría a

todos los demás («it was a great cataclysm but not the greatest of all», Ross, *Select Fragments*, pág. 81). A nuestro juicio, es preferible la versión de Bignone y Untersteiner: se trata de un cataclismo cuyos efectos destructivos no se extendieron a todas las regiones, lo cual concuerda con lo dicho por Aristóteles en otros lugares (cf. *Meteor.* I 14, 352a31 y sigs.) y además se diferencia de los cataclismos estoicos, que tenían un carácter universal. Por otra parte, la extensión limitada del catastrofismo defendido por Aristóteles es compatible con la doctrina de la eternidad del mundo que exponía en el *Sobre la Filosofía*. Cf. Bignone, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, págs. 514 y sigs.

[316] *Ilíada* XX 215-218. En su teoría del efecto de las catástrofes sobre la civilización humana, Platón cita también estos mismos versos en *Leyes* 681e.

esta inventiva, que había descubierto lo apropiado para satisfacer las necesidades de la vida, y sabio al que las había inventado. A continuación, inventaron artes, como dice el poeta, «con los consejos de Atenea»[317], pero aquéllas no fueron instituidas sólo en lo que es necesario para vivir sino que progresaron hasta lograr un modo de vida elegante y civilizado. También esto a su vez ha sido denominado sabiduría y sabio el descubridor, como cuando el poeta habla «del sabio artesano que construyó»[318], «siendo buen conocedor de la sabiduría con los consejos de Atenea»[319]. Efectivamente, debido al carácter extraordinario de los descubrimientos, atribuyeron a la divinidad sus invenciones. A continuación, fijaron su atención en los asuntos políticos e inventaron leyes y todo cuanto es necesario para la constitución de las ciudades y, una vez más, llamaron sabiduría a esta inventiva. Pues los siete sabios eran hombres de esta naturaleza, ya que descubrieron ciertas virtudes políticas. Después, progresando en su andadura[320], llegaron a los cuerpos mismos y a la naturaleza que es artífice de éstos, y le dieron a ello el nombre más específico de teoría natural y a los que son versados en tales asuntos los llamamos sabios en cuestiones na-

[317] Cf. *Ilíada* XV 412 y *Odisea* XVI 233.

[318] Cf. *Ilíada* IV 110, XXIII 712.

[319] Cf. *Ilíada* XV 412.

[320] A juicio de R. Mondolfo *(La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Buenos Aires, 1968, págs. 410-418), que aceptó la pertenencia de este frag. al *Sobre la Filosofía*, Aristóteles, a pesar del carácter cíclico que el catastrofismo imprime a la pérdida y la recuperación del saber, se manifiesta como un defensor de la naturaleza creadora del espíritu humano, cuyos límites no vienen determinados por limitaciones internas sino por factores destructivos de carácter externo. Véase el comentario a este texto de C. García Gual, *Los Siete Sabios...*, págs. 21 y sigs.

turales. En quinto lugar[321], finalmente, trataron de las entidades divinas en sí mismas, supracósmicas y absolutamente inmutables y denominaron al conocimiento de éstas la sabiduría suprema[322].

8c Asclepio, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 3, 27-33[323]

Hay que tener en cuenta que se titula Sabiduría, Filosofía, Filosofía Primera y Metafísica, puesto que habiendo tratado sobre cuestiones físicas anteriormente, en esta obra trata de entidades divinas; en consecuencia, a causa de este orden, recibió tal denominación: se llama sabiduría *(sophía)*

[321] En *Metaf.* I 1, 981b20 y sigs., Aristóteles distingue tres etapas en el desarrollo de las artes y no cinco, como en este texto de Filópono: la creación de las artes destinadas a satisfacer las necesidades imprescindibles, en segundo lugar, las que sirven para la consecución del placer y, finalmente, la aparición de la ciencia en la que predomina el saber por el saber. Cf. R. Mondolfo, *opus cit.*, págs. 414 y sigs. El uso de *autà* (cuerpos *en sí mismos,* entidades divinas *en sí mismas)* pareció a Wilpert («Die Stellung der Schrift *Über die Philosophie...»*, págs. 155-162) un signo del platonismo que Aristóteles aún profesaba en la obra, en la que el saber es determinado por su objeto, pero no vemos que ello sea incompatible con el concepto de *sophia* que Aristóteles introducirá en la *Metafísica* (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 265).

[322] *Tà theîa kaì hyperkósmia kaì ametáblēta pantelôs.* Un texto de Jámblico *(Sobre la ciencia matemática común* XXVI 83, 6-22), incluido como frag. 8 del *Protréptico,* hace referencia también al hecho de que los hombres comenzaron a cultivar la filosofía después de haberse provisto de lo necesario para satisfacer las necesidades de la vida, por lo cual otros autores lo han atribuido al *Sobre la filosofía*. Véase la nota 143 a este texto.

[323] Este texto de Asclepio fue incluido por Untersteiner y Giannantoni en sus ediciones, aunque falta en Ross. A juicio de Bignone, *L'Aristotele Perduto,* vol. II, págs. 521-522, debía atribuirse al *Protréptico,* pero la mención de «los tratados *Sobre la Sabiduría»* no puede referirse, como indica Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 265, más que al *Sobre la filosofía*. Cf. A. J. Festugière, *La révelation d'Hermès Trimégiste,* París, 1949, II, págs. 587 y sigs.

como si fuera una cierta claridad *(sápheia)*[324]; pues las entidades divinas son claras y manifiestas en grado máximo y esta ciencia trata, efectivamente, de entidades divinas. En atención a ello la llama «Sabiduría». De hecho, en la *Apodíctica* afirma[325]: «como ya lo he dicho, en los tratados *Sobre la Sabiduría*».

9 (Ross, 9; Gigon, 952). Sexto Empírico, *Contra los profesores* X *(Contra los físicos* II) 45-46

Unos, efectivamente, afirman que hay movimiento y otros que no... Que no existe es lo que sostienen los seguidores de Parménides y Meliso, a los cuales Aristóteles ha llamado inmovilistas[326] y negadores de la naturaleza, inmovilistas por la inmovilidad que defienden, y negadores de la naturaleza, porque ésta es principio de movimiento, lo cual fue suprimido por ellos al afirmar que nada se mueve.

[324] Asclepio repite aquí la misma cláusula utilizada en el texto anterior *(oionei sápheiá tis oûsa)*.

[325] No se encuentra en el *corpus* esta referencia de Asclepio, pero, como apunta Bignone, *L'Aristotele Perduto,* vol. II, pág. 521, no tenemos ninguna razón para dudar de que sea genuina. Puede pertenecer, en efecto, a una obra perdida de Aristóteles.

[326] Platón, en el *Teeteto* (181a), llama a Parménides y Meliso, a los que se ha referido anteriormente (180e), *«hólou stasiôtai»*, es decir, partidarios del todo. Probablemente en el uso del término *stasiôtai*, tanto en este pasaje como en el mencionado por Sexto Empírico, hay un juego de palabras entre las dos acepciones de *stásis,* que puede significar partido y posición estable (o inmovilidad). Aristóteles se refiere también numerosas veces a Parménides y Meliso, como defensores de la unidad e inmovilidad del ser (cf. *Acerca del cielo* III 1, 298b17, *Fís.* I 2, 184b16, 186a6-7), en oposición a su propia definición de la *phýsis* como «principio y causa de movimiento y reposo» *(Fís.*II 1, 192b20-21; VIII 3, 253b6).

10a (ROSE[3], 8a; ROSS, 10a; GIGON, 918). PROCLO *apud* FILÓPONO, *Sobre la eternidad del mundo* 31, 17 (RABE)

Nada parece haber rechazado aquel hombre (Aristóteles) tan firmemente de Platón como la teoría de las Ideas, no sólo en las obras lógicas, donde dice que las formas son música celestial, sino también en las obras éticas, en las que polemiza abiertamente contra ⟨la Idea⟩ del Bien en sí, y en las físicas, en las que sostiene que las generaciones no pueden atribuirse a las Ideas, como dice en su tratado *Acerca de la generación y la corrupción*[327], y mucho más en la *Metafísica*, ya que aquí trata de los principios y se explaya presentando graves objeciones contra las ideas, tanto al principio, como en medio y al final del tratado, y en los diálogos, en los que proclama con la mayor claridad que no puede simpatizar con esta doctrina aunque alguien pudiera pensar que la discute por el gusto de polemizar.

10b (ROSE[3], 8b; ROSS, 10b; GIGON; 907) PLUTARCO, *Mor. (Contra Colotes)* 1115B-C

En lo que se refiere a las ideas, respecto a las cuales critica a Platón, Aristóteles, al cuestionarlas en todas partes y suscitar todo tipo de objeciones contra ellas en sus tratados éticos, ⟨metafísicos⟩[328] y físicos y en sus diálogos exotéricos, pareció a algunos que se dejaba llevar más por el afán de polémica que por motivos filosóficos, como si su intención fuera despreciar la filosofía de Platón[329]. Hasta tal punto estaba lejos de seguirla.

[327] Cf. *Analíticos Segundos* I 22, 83a33; véase en esta misma colección, M. CANDEL SANMARTÍN, *Aristóteles, Tratados de Lógica,* vol. II, Madrid, 1988, pág. 366.

[328] *En toîs ⟨metà tà physiká, en toîs⟩* es integración de BERNAYS aceptada por la mayoría de los editores (Rose[3], Ross, Untersteiner, etc.). Cf. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia,* págs. 138-139 y DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* págs. 324-325.

11a (ROSE[3], 9; ROSS, 11a; GIGON, 24) SIRIANO, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 159, 33-160, 5

Que el mismo Aristóteles admite no haber dicho nada en contra de las teorías de los platónicos y que no está de acuerdo en absoluto con los números ideales, si es que éstos son diferentes de los matemáticos, lo muestran sus palabras en el segundo libro de su obra *Sobre la filosofía*, donde afirma lo siguiente: «de manera que si las Ideas constituyen otro tipo de número, diferente del número matemático, no podríamos comprenderlo en modo alguno, pues ¿quién de la mayoría de nosotros comprende otro tipo de número?». En consecuencia, también aquí[330] ha elaborado sus refutaciones para la mayoría, que desconoce otro número que no sea el que está compuesto de unidades, pero no comprendió el principio en el que se basa el pensamiento de estos divinos hombres[331].

[329] Sobre la cuestión de si Plutarco se refiere aquí sólo al diálogo *Sobre la filosofía* o a más obras exotéricas, véase la nota 57 a los Testimonios. PLUTARCO censura aquí la ignorancia de Colotes *(Contra Colotes* 1115a), por creer que Aristóteles habría profesado la teoría platónica de las Ideas. BIGNONE, *L'Aristotele Perduto,* vol. I, pág. 30, se extrañó de que Jaeger no se sirviera de este testimonio de Colotes, que concordaba con la existencia de un período platónico en la filosofía aristotélica.

[330] Siriano se refiere aquí a *Metaf.* XIII 9, 1086a18. Sobre el número monádico y las tres clases de números que distingue Platón (sensible, matemático e ideal), cf. L. ROBIN, *La Théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* Hildesheim, 1963 (= 1908), págs. 267 y sigs.; como señala Robin (pág. 432, n. 339), Aristóteles no puede comprender un número «que no esté constituido a semejanza, más o menos lejana, del número matemático» y, en consecuencia, no puede entender un número como el número ideal que no está compuesto de unidades y es incombinable; cf. *Metaf.* XIII 6, 1080a15 y sigs.; 1080b11.

[331] La cuestión principal que se ha discutido en relación con este fragmento es si puede concluirse a partir de él que Aristóteles criticó en el *Sobre la filoso-*

11b (Ross, 11b; Gigon, 983) Alejandro de Afrodisias, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 117, 23-118, 1

(Aristóteles) expone la doctrina de los ⟨platónicos⟩, como ha hecho igualmente en su obra *Sobre la Filosofía*. Efectivamente, al querer ellos referir las cosas que son (pues a las cosas que son Platón las llama siempre entidades), al querer referir estas cosas a los principios que habían supuesto (para ellos eran principios de las cosas que son lo Grande y lo Pequeño, que llamaban Díada Indefinida), con la intención de referir todas las demás cosas a ésta, afirmaban que lo corto y lo largo eran principios de la longitud, como si la longitud derivara su origen de lo largo y lo corto, que son Grande y Pequeño, o como si toda línea estuviera en uno u otro de éstos, y afirmaban que eran principios de la superficie lo estrecho y lo ancho, los cuales también son ellos mismos Grande y Pequeño[332].

11c (Ross, 11c; Gigon, 97, 1) Aristóteles, *Acerca del alma* I 2, 404b16-24

Del mismo modo, también Platón en el *Timeo* construye el alma a partir de los elementos[333], pues lo semejante es

fía sólo la teoría de los números ideales o la teoría de las Ideas en su conjunto. Partidario de la primera opinión ha sido, por ej., Bignone, *L'Aristotele Perduto*, II, pág. 104; De Vogel afirmó que Aristóteles probablemente no criticó la teoría en su versión clásica, aunque ya tuviera sus reservas respecto a ella (cf. De Vogel, «Did Aristotle ever accept Plato's Theory of Trascendent Ideas?», págs. 292-295) . Para Jaeger, *Aristóteles*, pág. 148, el ataque a la doctrina de los números ideales «formaba parte de una refutación general de la teoría de las ideas». Véase la Introducción, págs. 261-262.

[332] De este texto se desprende que Aristóteles exponía en la obra la doctrina académica de los principios (lo Uno y la Díada Indefinida), pero este fragmento hace referencia solo a uno de los dos, al principio material de la extensión, identificado con lo Grande y lo Pequeño, relacionándolo con los diversos casos en los que se manifiesta. Recordemos que Alejandro está comentando *Metaf.* I 9, 992a10.

[333] Aristóteles se refiere aquí con toda probabilidad a la doctrina expuesta, efectivamente, en *Timeo* 37a, según la cual el alma está compuesta

conocido por lo semejante y las cosas están constituidas por los principios[334]. De manera semejante, ya se definió en los libros titulados *Sobre la filosofía*[335] que el Animal en sí está constituido por la Idea misma de lo uno y por la longitud, anchura y profundidad primeras, y los demás objetos están constituidos de modo semejante. Además, también de otra manera, el intelecto es el uno, la ciencia, el dos (pues se di-

por el ser, la identidad y la diferencia, y cada uno de estos principios es una mezcla formada por lo indivisible e idéntico, de un lado, y por lo divisible y sometido al devenir, de otro lado (cf. *Timeo* 35a). Ésta fue la interpretación de Cherniss *(Aristotle's Criticism* ..., pág. 408), que polemizó contra la opinión de Robin *(La Théorie Platonicienne*..., pág. 481), según la cual Aristóteles se refería aquí a lo Uno y la Díada Indefinida. El alma está dotada así de una naturaleza intermedia entre lo inteligible y lo sensible, que le permite conocer tanto lo uno como lo otro *(Timeo* 37a-b), como parece explicar Aristóteles a continuación al afirmar que lo semejante es conocido por lo semejante.

[334] La mayor parte de los autores coinciden al entender que las cosas a las que se refiere aquí el texto *(tà prágmata)* son los objetos de conocimiento, cuyos principios *(archaí)* han de estar en correspondencia con los elementos *(stoicheîa)* que componen el alma, para que de esa forma pueda aplicarse el principio de que lo semejante es conocido por lo semejante. Cf. Untersteiner, *Aristotele, Della Filosofia*, págs. 149-150 y D. Ross, *La Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, 1989, págs. 250 y 252-254.

[335] La expresión *en toîs Perì philosophías legoménois* ha sido entendida de diversas maneras. Algunos autores, como Rose y Robin *(La Théorie Platonicienne*..., pág. 308, n. 273), la interpretaron como una referencia a las doctrinas no escritas de Platón expuestas por Aristóteles en su obra *Sobre el Bien*, ya que algunos comentaristas antiguos, como Filópono y Simplicio confundieron el *Sobre la filosofía* con el *Sobre el Bien*. Sin embargo, la mayoría de los especialistas (cf. por ej., Ross, *La Teoría de las Ideas*..., pág. 248) atribuye esta referencia al diálogo *Sobre la filosofía*. H. D. Saffrey *(Le peri philosophias d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leiden, 1955) propuso la hipótesis de que en esa obra aparecía el mismo Platón como personaje y exponía esta doctrina ya abordada en su curso oral sobre el Bien, pero también es posible que la explicara el propio Aristóteles. Cf. Untersteiner, *Aristotele, Della Filosofia*, pág. 153.

rige de forma unitaria a lo uno), la opinión, el número de la superficie, y la sensación el número del sólido[336]. Pues los números, según se decía, eran las Ideas mismas y los principios, y estaban constituidos por los elementos.

11d (Ross, 11d; Gigon, 97, 2). Simplicio, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 28, 7-9

En esta ocasión Aristóteles llama *Sobre la filosofía* a los libros *Sobre el Bien* escritos por él a partir de la lección de Platón, en los cuales informa de las opiniones pitagóricas y platónicas sobre los entes.

[336] Se ha discutido si la doctrina a la que hacen referencia estas últimas líneas pertenece a Platón (cf. Ross, *La Teoría de las Ideas...*, pág. 248) o a algún otro miembro de la Academia, como Jenócrates (cf. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, pág. 567, que se apoya en el testimonio ofrecido por Temistio *Com. del trat. «Acerca del alma»*, pág. 11, 37-12, 1). En cualquier caso, de acuerdo con esta teoría, los números dos, tres y cuatro son considerados principios formales respectivamente de la línea, la superficie y el sólido y, en segundo lugar, dichos números, precedidos del uno, y los objetos geométricos correspondientes aparecen relacionados con las cuatro facultades del alma (intelecto, ciencia, opinión, sensación) por las siguientes razones: el intelecto y el uno, porque el primero capta directamente la forma, la ciencia y el dos, porque ésta va de una premisa a una conclusión, la opinión y el tres, porque en este caso el alma pasa de un dato a una conclusión verdadera o a una falsa, y la sensación y el cuatro, porque la sensación presupone la existencia de un sólido, que a su vez tiene como principio formal el cuatro. Cf. Ross, *La Teoría de las Ideas...*, págs. 253-254, con referencias a los comentaristas antiguos. Se trataría, pues, de una única teoría con dos aspectos, según la cual, para decirlo con palabras de Cherniss *(opus cit.*, pág. 574), «los números con los que se identifican las facultades cognitivas son los principios formales de los objetos de tales facultades». La realidad que es objeto de conocimiento está compuesta, en definitiva, por el uno, el dos , el tres y el cuatro y éstos tres últimos se identifican a su vez con los principios de la línea, la superficie y el sólido.

11e (Ross, 11e; Gigon, 97, 2) Filópono, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 75, 34-76, 1

Aristóteles llama *Sobre la filosofía* a la obra titulada *Sobre el Bien*, en la cual informa de las lecciones no escritas de Platón. Se trata de un libro auténtico de Aristóteles. En él, efectivamente, informa de la doctrina de Platón y de los Pitagóricos sobre los entes y sus principios[337].

11f (Ross, 11f; Gigon, 32) Ps. Alejandro, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 777, 16-21

Todos, dice, no introdujeron el principio que corresponde al Uno de la misma manera, sino que unos afirmaban que los números mismos transferían las formas a las magnitudes, por ejemplo, el dos a la línea, el tres a la superficie y el cuatro al sólido (pues, tales son las noticias que nos transmite Aristóteles acerca de Platón en su obra *Sobre la filosofía*, por lo cual expuso aquí el pensamiento de éstos (los platónicos) de forma breve y resumida); otros producían la forma de las magnitudes por participación en lo uno[338].

12A1 (Rose[3], 10; Ross, 12A1; Gigon, 947) Sexto Empírico, *Contra los profesores* IX *(Contra los físicos* I) 20-23

Aristóteles afirmaba que la noción de los dioses se ha engendrado en los hombres a partir de dos principios: de los acontecimientos que experimenta el alma y de los fenómenos celestes. De los acontecimientos que experimenta el al-

[337] Véase la nota 22 del capítulo dedicado a las Obras Filosóficas.

[338] En este texto, como comenta Robin *(La Théorie Platonicienne...*, pág. 293, n. 272), el Ps. Alejandro parece tener a la vista dos opiniones, una que convierte a los números ideales en principios formales de las extensiones y otra que concede este papel al Uno. Para la primera, cf. *Metaf.* XIV 3, 1090b21 y sigs. Para la segunda opinión, el texto más cercano parece ser *Metaf.* XIII 9,1085a31-3, donde dice que otros generan las magnitudes «a partir del punto, que no es el uno sino semejante al uno».

ma, por las inspiraciones de ésta y sus poderes proféticos, que se originan en los sueños. Pues cuando en el sueño, dice, el alma se queda a solas consigo misma, al recobrar entonces su propia naturaleza, profetiza y predice lo que va a suceder[339]. En tal estado se encuentra también después de la muerte cuando se separa de los cuerpos[340]. Aristóteles, ciertamente, reconoce que el poeta Homero también ha observado esto, ya que hizo que Patroclo, al morir, predijera la muerte de Héctor y éste, el fin de Aquiles. Así pues, a partir de tales hechos, dice, los hombres presumieron que existía algo divino, que era en sí semejante al alma y más capaz de poseer el saber que ningún otro ser. Pero los hombres adquirieron dicha noción también a partir de los fenómenos celestes, pues al observar durante el día la circunvolución del sol y, al llegar la noche, el movimiento bien ordenado de los demás astros, pensaron que algún dios era la causa de un

[339] Son dignas de resaltar las diferencias entre esta teoría de la adivinación que se le atribuye aquí a ARISTÓTELES y la que sostendrá en su obra *Acerca de la adivinación por el sueño* (462b20), donde no sólo se niega cualquier conexión entre la divinidad y los sueños, sino que se atribuye al azar y a las meras coincidencias la supuesta presciencia que éstos parecen encerrar (464a4). La cuestión es si Aristóteles profesó en sus obras perdidas una concepción del alma diferente de la que encontramos en los tratados, que permitiera su separación del cuerpo, como parece deducirse de la adivinación. Sobre esto, véase BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 354, y BOSS, *The Soul and its Instrumental Body*, pág. 306.

[340] JAEGER sostiene que, después de haber abandonado la teoría de las Formas, «siguió guardando por algún tiempo también la idea del alma de Platón y sin duda también su doctrina de la inmortalidad» *(Aristóteles*, pág. 189). Para BERTI *(La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 354) la separabilidad de alma y cuerpo estaría en contradicción con su doctrina posterior sólo si suponemos que el alma separable en el *Sobre la filosofía* es el alma íntegra con la totalidad de sus funciones. NUYENS (*L'Évolution de la Psychologie...*, págs. 95 y sigs.) pensó que si estamos ante un concepto platónico del alma, el *Sobre la Filosofía* debía ser más antiguo que lo supuesto por Jaeger.

movimiento y un orden de tal naturaleza. De tal parecer era también Aristóteles[341].

12A2 (ROSS, 12A2) CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 30, 63-64

Así pues, cuando el espíritu durante el sueño ha sido separado de su asociación y contacto con el cuerpo, recuerda entonces el pasado, discierne el presente y prevé el futuro; el cuerpo del que está durmiendo yace como si estuviera muerto, pero el espíritu está activo y vive... por tanto, cuando se aproxima la muerte es mucho más profético... Posidonio[342] con aquel ejemplo que trae a colación confirma que los que están muriendo tienen poder de adivinación... De

[341] BYWATER, «Aristotle's Dialogue *On Philosophy*», pág. 78, nos recuerda que si Aristóteles vio el origen de la filosofía en el asombro *(Metaf.* I 2, 982b11 y sigs.), es probable que en esta obra afirmara que la religión, como «forma inicial de la filosofía» derivaba de la «impresión» que le produjo al hombre el espectáculo de los movimientos ordenados de los cuerpos celestes.

[342] Posidonio es un filósofo del llamado estoicismo medio, maestro de Cicerón en Roma, que murió en torno a la mitad del s. I a. C. En el estoicismo, la mántica estaba fundada en la providencia divina o, lo que es lo mismo, en el carácter necesario del devenir natural. Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II 944 (Stuttgart, 1968; = texto 55 O en A. A. LONG, D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1992, vol. I, págs. 338 y 264-265). En relación con la mántica en Posidonio y el poder profético del alma en situaciones como el sueño y los momentos que preceden a la muerte, en los que «el espíritu se libera de la corporeidad», cf. M. POHLENZ, *La Stoa*, Florencia, 1978, vol. I, pág. 478. El ejemplo al que se refiere el texto es el de un rodio que, al morir, predijo el orden en que iban a morir seis hombres de la misma edad. A continuación se menciona el caso de Héctor, que, cuando estaba a punto de morir, pronunció unas últimas palabras en las que predijo la muerte de Aquiles a manos de Paris. Cf. *Iliada*, XXII, 359-360. Algunos especialistas han tomado el fragmento como testimonio de que Aristóteles mantuvo una psicología platónica de naturaleza dualista en una fase temprana de su pensamiento.

ello da muestra también Héctor, el personaje de Homero, que al morir anuncia la muerte próxima de Aquiles.

12B (ROSE³, 11; ROSS, 12B; GIGON, 948) SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* IX *(Contra los físicos* I) 26-27

Algunos, que han recurrido al movimiento inalterable y bien ordenado de los cielos, afirman que las nociones sobre los dioses se originaron por primera vez a partir de este fenómeno. Efectivamente, si alguien, sentado en el monte Ida de Troya, hubiera visto que el ejército de los griegos avanza con mucho orden y en formación por la llanura, «la caballería delante con caballos y carros, y los infantes detrás[343]», habría llegado sin dudarlo a la noción de que hay alguien que ha dispuesto esta formación y ejerce el mando sobre los soldados que están ordenados bajo su dirección, como Néstor o cualquier otro héroe que supiera «ordenar caballos y guerreros armados con sus escudos»[344]. Y del mismo modo que el experto en barcos, en cuanto ha divisado a lo lejos una nave, impulsada con viento favorable y bien aparejada con todas sus velas, comprende que hay alguien que la gobierna y la lleva a los puertos de destino, así también los primeros que observaron el cielo y contemplaron el sol recorriendo su trayectoria, de oriente a occidente, y los bien ordenados movimientos corales de los astros, buscaban al artífice de tan bello ordenamiento, presumiendo que no se trataba de un resultado producido espontáneamente, sino por una naturaleza superior e imperecedera, la cual era dios[345].

---

[343] *Ilíada* IV 297.

[344] *Ilíada* II 554.

[345] ARISTÓTELES utiliza en la *Metafísica* (XII 10, 1075a 12-19) el ejemplo del orden que un general imprime a su ejército. Allí le sirve para explicar que la trascendencia de Dios, como la independencia del general respecto a su ejército, no es incompatible con el efecto que causa sobre el mundo, siendo principio del movimiento y el orden que éste manifiesta. M. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, pág. 174, muestra, a nuestro juicio con razón, que el significado del dios-*táxis* en el *Sobre la Filosofía* coincide perfectamente con lo dicho al respecto en el libro XII de la *Metafísica* y que el paralelismo entre ambos pasajes no puede ser más riguroso.

13a (ROSE³, 12a; ROSS, 13a; GIGON, 838)[346] CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 37, 95-96

Aristóteles dice de forma preclara que si existieran quienes hubiesen habitado bajo la tierra[347] en buenas y magníficas mansiones, adornadas con estatuas y pinturas y equipadas con todas aquellas cosas de las que disfrutan en abundancia quienes se consideran felices y, sin embargo, no hubieran salido nunca fuera a la superficie de la tierra, pero

---

[346] Las coincidencias de este texto de Cicerón, que cita explícitamente a Aristóteles, con los otros dos fragmentos pertenecientes a Filón ha llevado a la mayoría de los editores a pensar que dependen de la misma fuente, el diálogo aristotélico *Sobre la Filosofía*. Otra cuestión es que Cicerón haya tenido en sus manos directamente la obra, lo cual ha sido puesto en duda por muchos especialistas (I. Bywater, M. Pohlenz, etc.) que han abogado por una derivación indirecta a través de una fuente estoica (Panecio, Posidonio o incluso Cleantes) a su vez influida directamente por el Estagirita.

[347] JAEGER *(Aristóteles*, pág. 191) y otros muchos han observado la influencia que ejerce en este texto la alegoría platónica de la caverna, aunque la imagen aristotélica significa también una nueva actitud ante el mundo, provocada por la eliminación de las Ideas. Por tanto, generalmente se habla de un espíritu más optimista (A. J. FESTUGIÈRE, *La révelation d'Hermès Trimégiste*, vol. II, págs.172-173) y de una revaloración o incluso de una divinización del mundo sensible (cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 285-286), frente a Platón. A. P. Bos («Aristotele e gli habitanti della caverna», en *Teologia Cosmica*, 295-310) ha indicado la relación de este texto con otros frags. de Aristóteles, respecto a una dúplice teología, que, por un lado, diviniza el mundo supralunar de los cuerpos celestes y, por otro, apunta también a una causa trascendente «más elevada y puramente metafísica» a la que aquellos estarían subordinados (*ibid*, pág. 309).

les hubieran llegado noticias y rumores de la existencia de cierto espíritu y poder divinos, si ocurriera todo esto y luego en un determinado momento se abrieran las fauces de la tierra y pudieran escapar dejando tras de sí aquellos aposentos ocultos y salir hacia estos lugares que nosotros habitamos, de repente, cuando vieran la tierra, los mares y el cielo, conocieran la magnitud de las nubes y la fuerza de los vientos, cuando observaran el sol y conocieran su magnitud y su belleza y, además, los efectos que produce, al originar el día con una luz que se difunde por la totalidad del cielo, cuando la noche oscureciera las tierras y pudieran discernir el cielo en su totalidad, engalanado y adornado con sus estrellas, y las variaciones luminosas de la luna en su cuarto creciente o menguante, el nacimiento y ocaso de todos estos cuerpos celestes y sus trayectorias continuas e inmutables en toda la eternidad; cuando vieran todo esto, creerían ciertamente que hay dioses y que cosas de esta magnitud son obras de los dioses. Esto es lo que él dijo.

13b (ROSE[3], 12b; ROSS, 13b; GIGON, 915) FILÓN, *Las alegorías de las leyes* III 32, 97-99

Los primeros pensadores indagaron cómo llegamos a la noción de lo divino. Posteriormente aquellos que parecen filosofar mejor afirmaron que a partir del mundo, de sus partes y de las potencias que le son inherentes logramos aprehender su causa. Efectivamente, si alguien viera una casa cuidadosamente construida con sus atrios y pórticos, con aposentos para hombres y mujeres y con otras edificaciones, aprehenderá la noción de un artesano, ya que comprenderá que la casa no se llevó a cabo sin la técnica y un artífice, y del mismo modo ocurre con una ciudad, una nave o con cualquier construcción ya sea grande o pequeña. En consecuencia, si alguien entrara en este mundo como si se tratara

de una gran casa o una ciudad y contemplara el cielo con su movimiento circular y todo cuanto contiene en su interior, los planetas y las estrellas fijas, moviéndose invariable y continuamente de forma proporcionada, armoniosa y conveniente para el todo, con la tierra ocupando la posición central y corrientes de agua y aire dispuestas en el límite entre cielo y tierra, seres vivos mortales e inmortales y diferentes clases de plantas y frutos, pensaría seguramente que todas estas cosas no se han hecho sin el concurso de una técnica perfecta, sino que había y hay un dios artífice de este todo. Por tanto, los que razonan de esta manera llegan al conocimiento de dios por medio de sus sombras, concibiendo al artesano a través de sus obras.

13c (ROSE[3], 13; ROSS, 13c; GIGON, 914) FILÓN, *Sobre los premios y castigos* VII 41-43

Mas si hay también algunos que, por medio de la ciencia, fueron capaces de representarse al artífice y conductor de este todo, procedieron, como suele decirse, de abajo arriba. En efecto, habiendo entrado en este cosmos como si se tratara de una ciudad con buenas leyes y habiendo contemplado la tierra erigida con sus montañas y sus llanuras, repleta de cultivos, árboles y frutos y con toda clase de seres vivos, extendiéndose sobre ella mares, lagos, y ríos que nacen en cada región o se alimentan de las crecidas invernales, y la bonanza de aires y vientos, los cambios armoniosos de las estaciones en el año, y sobre todo el Sol, la Luna, los planetas, las estrellas fijas y la totalidad del cielo, constituido con su propio ejército en formación, un verdadero cosmos que se mueve circularmente en orden, maravillados y asombrados, llegaron a la noción que se correspondía con estas manifestaciones y ⟨concluyeron⟩ que bellezas de esta naturaleza y de un orden tan extraordinario no se habían en-

gendrado espontáneamente, sino por algún artífice del mundo, y que debía existir necesariamente una providencia. Pues es una ley de la naturaleza que cuide de lo engendrado aquello que lo ha creado. Pero estos hombres divinos y que han sobrepasado a los demás, procedieron, como dije, de abajo arriba, a través de una escala celeste, y conjeturaron, por medio de un razonamiento verosímil, la existencia de un artífice a partir de sus obras[348].

14a (ROSE[3], 14; ROSS, 14a; GIGON, 943) SÉNECA, *Cuestiones naturales* VII 30

Aristóteles dice de manera excelente que no hay ocasión en la que debamos mostrarnos más respetuosos que cuando se trata de los dioses. Si entramos en los templos con la debida compostura y, cuando vamos a asistir a un sacrificio, bajamos el rostro, si nos recogemos la toga y adoptamos una actitud de recato en todo, cuánto más debemos hacer esto cuando tratamos de las constelaciones y estrellas y de la naturaleza de los dioses, para no tener la desvergüenza de afirmar lo que ignoramos o faltar a la verdad en lo que sabemos.

[348] Filón es más impreciso que Cicerón al indicar la fuente de la que ha extraído esta versión del argumento cosmológico. Sin embargo, desde los estudios de I. BYWATER, ya citados, la mayoría de los autores (Rose, Ross, Walzer, Untersteiner, etc.) han atribuido al *Sobre la Filosofía* estos dos textos. Otra cuestión es la mayor o menor fidelidad de Filón a su fuente aristotélica, si lo comparamos con Cicerón. Algunos autores han interpretado con razón la insistencia en el carácter demiúrgico de la divinidad o la existencia de la providencia como rasgos personales añadidos por el propio Filón (cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele,* págs. 285-286), mientras que otros (M. Zepf) han aducido detalles en los que su relato parece más fiel al texto aristotélico (por ej., Filón habla de un artífice único, frente a la pluralidad de dioses —*opera deorum*— mencionados por Cicerón, cf. A. H. CHROUST, «A Proof for the Existence of God in *On Philosophy*», incluido también en *Aristotle*, vol. II, 159-174, pág. 168 y n. 40).

14b (ROSE[3], 13; ROSS, 14b; GIGON, 905) PLUTARCO, *Mor. (Sobre la tranquilidad del alma)* 477C-E

El mundo es, en efecto, un templo santísimo y máximamente apropiado a dios. El hombre es introducido en él por su nacimiento no como contemplador de estatuas[349] fabricadas manualmente e inmóviles, sino de entidades que el intelecto divino reveló, según dice Platón, como imitaciones sensibles de entidades inteligibles, con un principio innato de vida y movimiento, el sol, la luna y los astros, los ríos que vierten aguas siempre renovadas y la tierra que produce alimentos para plantas y animales. Es preciso que la vida, siendo una iniciación a estas cosas y un rito mistérico perfectísimo, esté repleta de contento y alegría... En tales ocasiones permanecemos en respetuoso silencio y guardamos la debida compostura, pues nadie se lamenta al ser iniciado ni gime al contemplar las fiestas píticas o bebiendo en las fiestas de Crono; pero los festivales que el dios celebra para nosotros y en los cuales nos inicia los deshonran los hombres,

[349] Es muy posible que la expresión *agálmata* figurara en el *Sobre la filosofía* y que los *signa atque picturae* (estatuas y pinturas) del frag. 13a sean una alusión a ello, como dice BIGNONE *(L'Aristotele Perduto,* vol. II, pág. 376, n. 1). En *Timeo* 37c7 se dice que el universo es en su totalidad «una imagen *(ágalma)* generada de los dioses eternos» y en el *Epinomis* 983e6 se habla de los astros como imágenes de los dioses hechas a modo de estatuas *(agálmata)*. PLATÓN concibe, efectivamente, el universo como «un dios visible a imagen del inteligible» *(Timeo* 92c7). Por otra parte, tanto en el *Fedro* (245c) como en las *Leyes* (896a) el alma es «principio de movimiento» *(archḕ kinḗseōs)*, ya que es definida como «lo que se mueve a sí mismo» y, por tanto, como «origen primero» y «causa de todo movimiento» *(Leyes* 896b). Platón en esta última obra le atribuye el movimiento del «sol, la luna y los demás astros» (898d sigs.). Sin embargo, el término *cheirokmḗton*, «fabricado manualmente», que vuelve a aparecer en el frag. núm. 18, podría tener una intención crítica respecto a los que atribuyen generación a los cuerpos celestes, como hizo el propio Platón según una interpretación literal del *Timeo*.

al pasar la mayor parte del tiempo entre lamentos, aflicciones y penosas preocupaciones[350].

15a (ROSE^{3}, 15; ROSS, 15a; GIGON, 963) SINESIO, *Dión* X 4

(La experiencia sagrada, en efecto, no es como un dominio del conocimiento o un proceso del intelecto...). Como sostiene Aristóteles, los que se inician en los misterios no es preciso que aprehendan algo intelectualmente sino que experimenten una impresión y que se produzca en ellos una disposición, es decir, que hayan alcanzado la actitud requerida.

15b (ROSS, 15b). M. PSELO, *Escolios a J. Clímaco* (*Cat. des Man. Alch. Grecs*, ed. BIDEZ, 1928), 6, 171

Os anuncié que os enseñaría los conocimientos que he aprendido, pero no las emociones que he experimentado... (En efecto, en toda escritura, tanto en la de inspiración divina como en la restante de carácter profano, se distinguen dos aspectos:) lo didáctico y la iniciación mistérica. Lo primero llega a los hombres por medio del oído, lo segundo cuando el intelecto mismo ha experimentado una iluminación[351]; justamente esto es lo que Aristóteles denomina mistérico y semejante a los misterios eleusinos (ya que en éstos el que se iniciaba en las contemplaciones quedaba impresionado, pero no recibía enseñanza alguna[352]).

16 (ROSE^{3}, 16; ROSS, 16; GIGON, 30) SIMPLICIO, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del cielo»* 288, 28-289, 15

Que lo divino es eterno, dice ⟨Aristóteles⟩[353], lo atestiguan también múltiples manifestaciones contenidas en los tratados filosóficos ordinarios, cuyos argumentos sostienen que la divinidad primera y más elevada es, por necesidad, completamente inmutable[354]. Pero, si es inmutable, efectivamente, es también eterna. Aristóteles llama obras ordina-

---

[350] Estos dos textos de Séneca y Plutarco (frags. 14a y 14b) parecen tener en común una «piedad cósmica» (cf. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, pág. 188), es decir, un sentido de reverencia religiosa ante los cuerpos celestes, que, con su orden y perfección, revelan la existencia de un dios trascendente. JAEGER (*Aristóteles*, pág. 188) nos recuerda en este sentido las palabras de KANT al final de la *Crítica de la Razón Práctica*: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto... el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mi interior».

[351] El término *éllampsis* (iluminación) no aparece ni una sola vez en el *corpus*, pero se encuentra en autores neoplatónicos. Sobre la posibilidad de ampliar el presente texto de Pselo para la reconstrucción del pensamiento aristotélico, véanse las referencias de UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, págs.195-196.

[352] Algunos han visto en estos testimonios de Sinesio y Miguel Pselo la prueba de que Aristóteles reconocía la existencia de un modo de conocimiento superior al de la ciencia discursiva, concebido como *epopteia* (cf. *Eudemo* frag. 10) e iluminación (cf. BOSS, *Teologia Cosmica*, págs.141-142). Otros autores (JAEGER, *Aristóteles*, pág. 187) creen, más acertadamente a nuestro juicio, que Aristóteles simplemente distinguía en la obra entre intelecto y sentimiento, comparando las experiencias vividas en los misterios con el sentimiento que el alma experimenta ante el mundo, en el cual siente la presencia de Dios (BYWATER, «Aristotle's Dialogue *On Philosophy*», pág. 81). De esta forma, el primer efecto de la iniciación no sería un incremento del conocimiento sino «una impresión de respeto y sobrecogimiento», que es lo que se experimenta ante «el espectáculo divino que se presenta en la visión del cielo» (*opus cit.*, pág. 79).

[353] Simplicio se refiere a lo afirmado por ARISTÓTELES en *Acerca del Cielo* 279a30 y sigs.

[354] Los comentaristas han visto en esta afirmación de Simplicio y en las líneas posteriores, en las que se aboga en favor de la inmutabilidad de Dios, una alusión a la doctrina aristotélica del motor inmóvil (cf. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, pág. 202; BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 289), cuya presencia en la obra, como veremos, ha sido discutida, en cambio, por otros autores.

rias de filosofía[355] a aquellas que, por su disposición, están concebidas originalmente para el público: se trata de las que solemos llamar exotéricas, de la misma manera que denominamos acroamáticos y sistemáticos a los tratados más científicos; sobre ello habla Aristóteles en los libros *Sobre la filosofía*.

Efectivamente, en general, en aquellas cosas en las que hay algo mejor, hay también algo óptimo. Así pues, dado que en las cosas que son hay algunas mejores que otras, habrá, por tanto, también una que sea óptima y ésta será lo divino[356]. Ahora bien, lo que cambia lo hace por efecto de otra cosa o por sí mismo, pero si cambia por otra cosa, ésta será mejor o peor, y si cambia por sí mismo, el cambio será porque lo hace a otra cosa peor o porque aspira a una mejor, pero lo divino no tiene nada que sea mejor que sí mismo por efecto de lo cual pudiera ser cambiado (ya que esto sería más divino) y tampoco es lícito que lo mejor padezca por obra de lo que es peor. Ciertamente, si experimentara algún cambio por obra de lo que es peor, admitiría algo malo, mas no hay nada malo en él. Sin embargo, tampoco se cambia a sí mismo porque aspire a algo mejor, ya que no carece de

[355] Ver nota 68 de los Testimonios.

[356] Se trata del *argumentum ex gradibus perfectionis* que aparecerá posteriormente en San Anselmo de Canterbury y en la cuarta vía de Santo Tomás. WILPERT («Die Stellung der Schritt *Über die Philosophie* in der Gedankenentwicklung des Aristoteles», 155-162) defendió que este argumento implicaba la creencia en las Formas platónicas, porque el razonamiento de que, si existe algo mejor debe existir lo óptimo, suponía que esto último es el ser ideal de las Formas trascendentes. Pero la perfección, como ocurrirá en San Anselmo, puede ser concebida de una forma diferente, como un Dios cuya naturaleza se identifica con el *ens perfectissimum* (cf., en este sentido, DE VOGEL, «Did Aristotle ever accept Plato's Theory of Trascendent Ideas?», pág. 294 y «The Legend of the Platonizing Aristotle», págs. 249-250).

ninguna de las perfecciones que le son propias. Verdaderamente, tampoco cambiará a peor, porque ni siquiera el hombre se hace peor voluntariamente a sí mismo, ni tiene nada malo, como habría admitido si hubiese experimentado un cambio a peor. Esta demostración la extrajo Aristóteles del segundo libro de la *República* de Platón[357].

17 (ROSE[3], 17; ROSS, 17; GIGON, 939) Escolios a los *Proverbios de Salomón*, cod. Paris. gr. 174, f. 46a

De Aristóteles ⟨es la siguiente argumentación⟩. El principio es único o múltiple. Si es único, tenemos lo que buscamos. Si son muchos, estarán ordenados o carecerán de orden. Ahora bien, si carecen de orden, las cosas que se derivan de ellos estarán más desordenadas y el cosmos *(kósmos)* no será un mundo ordenado *(kósmos)* sino un mundo carente de orden, y existirá lo que es contrario a la naturaleza sin existir lo que es conforme a ella. Pero si están ordenados, se ordenaron por sí mismos o por alguna causa externa. Ahora bien, si se ordenaron por sí mismos, tendrán en común algo que los une y esto es el principio[358].

[357] Cf. PLATÓN, *Rep.* II 380d-381c.

[358] Este fragmento, que muchos autores han atribuido al *Sobre la Filosofía*, coincide con lo afirmado en textos anteriores, en los que la prueba cosmológica parte del orden del mundo. Ahora se establece con toda claridad la unidad del principio del que depende el orden cósmico. Platón en el *Timeo* insistió en la unidad del demiurgo (30a y sigs.) o en la subordinación de las demás divinidades al principio ordenador emanado de él (42e6-7). Pero, en los tratados, Aristóteles afirmará también claramente esta unidad, a pesar de la pluralidad de motores y su influencia cosmológica correspondiente, cfr. *Metaf.* XII 10,1076a4 y *Acerca de la generación y la corrupción* II 10, 337a20-22. En las palabras finales se ha visto una alusión a «la pluralidad de principios» en Espeusipo, que Aristóteles criticará en la *Metafísica* (XII 10,1076a1-3) como una concepción «episódica» de la realidad.

18 (Rose[3], 18; Ross, 18; Gigon, 916) Filón, *Sobre la eternidad del mundo* 3, 10-11

Aristóteles, tal vez oponiéndose devota y piadosamente a esta doctrina[359], afirmaba que el cosmos es ingénito e indestructible y acusaba de grave ateísmo a quienes sostenían lo contrario, porque creyeron que no hay ninguna diferencia entre las cosas fabricadas a mano y este dios visible, que contiene el Sol, la Luna y el resto de los planetas y las estrellas fijas, como un verdadero panteón. Aristóteles decía, como es sabido, en tono muy burlesco que anteriormente temía que su casa fuera derribada por fuertes vientos o grandes temporales o por el paso del tiempo y el descuido de los trabajos apropiados, pero que ahora se cernía sobre él un temor aún mayor proveniente de quienes están destruyendo con sus teorías la totalidad del cosmos[360].

[359] Filón ha enumerado (3, 7 sigs.) tres clases de doctrinas sobre el mundo: Aristóteles se opuso a las que sostienen, en primer lugar, que es generado y destructible, como habían defendido los atomistas y encontraremos posteriormente en Epicuro y los estoicos; una segunda posición, que es la adoptada por Platón en el *Timeo*, aceptaba que el mundo era generado y a la vez indestructible, y finalmente, según el propio Aristóteles, indestructible pero también ingénito.

[360] La perfección y la divinidad del mundo, reafirmada una vez más en este texto, se ve completada aquí con la idea de eternidad, en la que Jaeger *(Aristóteles*, pág. 164) vio «la mayor innovación de Aristóteles» en la obra. Aunque sabemos que el Estagirita interpretó literalmente el mito de la creación del mundo en el *Timeo*, en contra del parecer de otros discípulos de Platón, es poco probable que sus críticas estén dirigidas primordialmente contra éste. A pesar de que se ha visto en el término *cheirokmētōn* («cosas fabricadas a mano»; cf. *Acerca del cielo* II 4, 287b16) una alusión crítica al carácter generado del mundo en Platón (cf., por ej., Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, pág. 99), es más verosímil que su mordacidad vaya contra los atomistas y otros filósofos para los que el mundo era corruptible. Además difícilmente podía acusar a Platón de «grave ateísmo» (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 292) y, de hecho, los atomistas posteriores se sintieron claramente aludidos por esta frase (cf. Bignone, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, págs. 414 y sigs.).

19a (Rose[3], 19; Ross, 19a; Gigon, 916) Filón, *Ibid.* 5, 20-24

Por respeto al dios visible, hay que disponer en primer lugar los argumentos que prueban que el cosmos es ingénito e indestructible, adoptando un punto de partida apropiado. Todas aquellas cosas que admiten corrupción están sujetas a dos causas de destrucción, una interna y otra externa. El hierro, el bronce y las sustancias de esta clase, como podrías comprobar, se destruyen por sí mismas cuando la herrumbre se extiende sobre ellas y las devora como si se tratara de una enfermedad corrosiva. Y la destrucción por causas externas tiene lugar cuando una casa o una ciudad se incendian y las cosas que contienen se queman con ellas y son destruidas por la violencia arrasadora del fuego. De una manera semejante, a los seres vivos les sobreviene la muerte por causas que derivan de sí mismos y por causas externas, cuando son degollados, lapidados, quemados o soportan una muerte impura por ahorcamiento. Pero si el cosmos también se destruye, necesariamente será destruido por alguna de las potencias externas o por alguna de las que radican en sí mismo. Pero uno y otro caso son imposibles. Pues fuera del cosmos no hay nada, ya que todo ha quedado integrado contribuyendo a la plenitud de éste[361]. De esta manera el mundo será, efectivamente, uno, total y no estará sujeto a envejecimiento: uno, porque si hubiesen quedado otras cosas fuera

[361] Se percibe aquí claramente la influencia del *Timeo*. Platón sostiene aquí (32c) que la composición del mundo tuvo lugar a partir de la totalidad de los elementos disponibles y de esto se desprende su carácter único y perfecto, ya que no había nada fuera de él a partir de lo cual pudiera generarse otro mundo, y que no pueda ser afectado por la enfermedad o la vejez (33a).

de él, se habría generado otro mundo semejante al que existe en el presente; total, debido a que la sustancia en su totalidad quedó agotada con él; y no está sujeto a envejecimiento ni a enfermedad, porque los cuerpos expuestos a las enfermedades y el envejecimiento son destruidos por el calor y el frío y por otras potencias opuestas que actúan sobre ellos violentamente desde el exterior, pero ninguna de éstas puede escapar del mundo, rodearlo y atacarlo, ya que al haber quedado encerradas en el interior en su totalidad, ninguna de sus partes puede separarse. Pero si hubiera algo fuera del mundo, tendría que ser completamente vacío o una naturaleza impasible que no puede padecer ni hacer nada. Tampoco será destruido por acción de alguna causa interior a él, primeramente porque la parte sería mayor y más poderosa que el todo, lo cual es absolutamente absurdo, ya que el cosmos, al ejercer un poder insuperable, dirige todas sus partes sin ser dirigido por ninguna de ellas. Además, porque siendo dos las causas de destrucción, una interna y otra externa, las cosas que pueden soportar la acción de una de las dos están también completamente sujetas a la otra. Un signo de ello es lo siguiente. El buey, el caballo, el hombre y los animales semejantes, dado que por su naturaleza son destruidos por el hierro, también morirán por enfermedad. Efectivamente, es difícil, más aún imposible, encontrar algo que por naturaleza esté sometido a una causa externa de destrucción y no esté sujeto en absoluto a una causa interna. Así pues, como ya se mostró que el cosmos no será destruido por ninguna cosa externa, puesto que no ha quedado nada en absoluto fuera de él, tampoco puede ser destruido por ninguna cosa contenida en su interior, debido a la demostración anteriormente explicada, según la cual lo que está expuesto a una de las causas también está sujeto por naturaleza a la otra.

19b (ROSE^{3}, 20; ROSS, 19b; GIGON, 916) FILÓN, *Ibid.* 6, 28-7, 34

Esto también puede exponerse de otra forma. Todas las cosas compuestas que se destruyen, se disuelven en las partes de las cuales se componían. Pero la disolución no es otra cosa que la vuelta de cada una de éstas a su estado natural, de manera que, invirtiendo los términos, cuando se produce una composición, las partes reunidas quedan forzadas en contra de su naturaleza. Y ciertamente parece ser de esta manera, sin la más mínima posibilidad de error. Los hombres, efectivamente, hemos sido formados a partir de los cuatro elementos, que pertenecen en su totalidad al universo entero, tomando prestado pequeñas partes de la tierra, ⟨el agua⟩, el aire y el fuego[362]. Pero las porciones mezcladas fueron desposeídas de su posición natural: el calor, que tiene tendencia a ir hacia arriba, fue empujado hacia abajo y la sustancia terrestre y pesada, inversamente, fue aligerada hasta apoderarse de la parte superior, que ocupa lo más terrestre que hay en nosotros, la cabeza. Pero el peor de los vínculos es el que ha sido anudado con violencia, que es breve[363] y de corta duración, ya que se rompe más rápidamente por acción de las cosas sometidas a sujeción, pues éstas se liberan por el anhelo de su movimiento natural, en cuya dirección se encaminan afanosamente. Pues, de acuerdo con el trágico, «las cosas nacidas de la tierra vuelven de nuevo a la tierra y las que brotan de un germen etéreo retornan al polo celeste, mas ninguna de las cosas que se generan perece, sino que unas se separan en un sentido y otras en

[362] Cf. *Acerca de la generación y la corrupción* II 7-8, 334b23 y sigs.

[363] Leemos *baiós* (breve) con L. Cohn, mientras otros editores (Ross, Untersteiner) prefieren *biaios* (violento). Cf. FILÓN, *Quod Deus sit immutabilis* 103, 7.

otro y revelan así su propia forma»[364]. Para todo aquello que se destruye se ha prescrito esta ley y este precepto: cuando han quedado constituidas las cosas reunidas en la mezcla, en lugar de su orden natural, deben participar, inversamente, de desorden y experimentar un traslado hacia lugares contrarios a los que les corresponden, de manera que en cierto sentido parezcan estar en tierra extraña, por el contrario, cuando se separen, deben retornar a la propia región asignada por naturaleza. Ahora bien, el cosmos no participa del desorden que se ha descrito. Efectivamente, consideremos las cosas de la siguiente manera. Para que el ⟨mundo⟩ se destruya, es necesario que sus partes estén dispuestas ahora de tal manera que ocupe cada una región contraria a su naturaleza. Pero no es lícito suponer tal cosa, porque a todas las partes del mundo les ha correspondido la mejor disposición y un orden armonioso, de forma que cada una permanece con agrado donde se halla, como en su patria, sin buscar un cambio a mejor. Por ello a la tierra le fue asignado el lugar más central y hacia ella descienden todas las cosas terrestres, aunque las impulses hacia arriba, lo cual es un signo de que es su espacio natural. Pues allí donde cada cosa permanece y reposa sin ser retenida por la fuerza es donde está el espacio propio que tiene asignado. En segundo lugar, el agua se extiende sobre la tierra, y el aire y el fuego se han trasladado desde el centro hacia arriba, el aire ha obtenido el lugar intermedio entre el agua y el fuego y el fuego el superior. Por esa razón si enciendes una antorcha y la inclinas hacia la tierra, la llama no dejará de oponer su resistencia y se alzará, aligerándose a sí misma y dirigiéndose en el sentido del movimiento natural del fuego[365]. Así pues, si la causa de la destrucción de los demás seres vivos es su ordenamiento antinatural, pero en el cosmos cada una de sus partes ha sido dispuesta, de acuerdo con su naturaleza, en el espacio propio que a cada una le ha tocado, puede decirse con toda justicia que el cosmos es incorruptible.

[364] Eurípides, frag. 839 Nauck.

[365] Sobre el movimiento de los cuerpos a su lugar propio, véase *Acerca del cielo* IV 3 y 5.

19c (Rose[3], 21; Ross, 19c; Gigon, 916) Filón, *Ibid.* 8, 39-43

Tiene un carácter demostrativo en grado sumo ese argumento del que sé que muchos se enorgullecen por considerarlo riguroso y totalmente irrefutable. Se preguntan, efectivamente, por qué razón destruirá dios el cosmos: ¿para no actuar ya en la creación del mundo o para construir otro? Pero lo primero es ajeno a dios, ya que lo debido es convertir el desorden en orden no el orden en desorden y además, porque admitiría el arrepentimiento, que es una afección y una enfermedad del alma. Dios, en efecto, o no debía haber creado el mundo en absoluto o debía contentarse con el mundo generado, si consideraba la obra digna de sí mismo. La segunda alternativa merece una detenida consideración. Pues si llega a construir otro mundo en lugar del que existe en la actualidad, el mundo generado tendrá que resultar necesariamente peor, semejante o mejor que éste y cada una de estas posibilidades está sujeta a objeciones. Efectivamente, si el cosmos es peor, también será peor su artífice. Ahora bien, las creaciones de dios son irreprochables, inobjetables e inmejorables, porque son el producto de una técnica y una ciencia perfectas. Pues, según se dice, «ni siquiera una mujer está tan falta de buen entendimiento como para preferir lo peor cuando lo mejor ⟨es posible⟩». Lo apropiado a dios es dar forma a lo que carece de ella y conferir a las cosas más feas bellezas maravillosas. Pero, si el mundo generado es semejante al actual, el trabajo del artesano habrá sido en

vano y no se distinguirá en absoluto de esos niños pequeños que muchas veces hacen castillos de arena jugando en la playa y, a continuación, los van socavando hasta tirarlos de nuevo con sus propias manos. Mucho mejor que construir un mundo semejante a éste sería, en efecto, no quitar ni añadir nada ni introducir ningún cambio, ya sea para mejor o para peor, sino dejar en su lugar de una vez para siempre el mundo generado originalmente. Ahora bien, si llegara a crear un mundo mejor, entonces también el artífice llegaría a ser mejor, de manera que al construir el anterior era más imperfecto tanto en su técnica como en su inteligencia, pero esto no es lícito ni siquiera suponerlo, porque dios es igual y semejante a sí mismo y no admite ni relajamiento para peor ni tensión para mejor.

20a (Rose[3], 22; Ross, 20a; Gigon, 829) Cicerón, *Lúculo* 38, 119

Cuando tu sabio estoico te haya dicho estas cosas palabra por palabra, vendrá Aristóteles explayándose con el flujo áureo de su discurso, para decir que aquél ha perdido el juicio: afirmará que el mundo no ha tenido nacimiento jamás, ya que una obra tan preclara no pudo tener comienzo por decisión repentina, y que está tan bien constituido en todas sus partes que ninguna fuerza podría desencadenar movimientos y cambios de tal magnitud ni hay envejecimiento alguno en el curso de los tiempos como para que este mundo extraordinario pudiera destruirse y perecer[366].

[366] En este texto atribuido al *Sobre la filosofía*, encontramos una vez más la tesis característicamente aristotélica de la eternidad del mundo. Cicerón alude en las líneas precedentes a la idea estoica de la conflagración universal. Aunque para los estoicos la sustancia del mundo es eterna, las formaciones cósmicas están sujetas a nacimiento y destrucción en ciclos de eterno retorno (cf. M. Pohlenz, *La Stoa*, vol. I, págs. 149 y sigs.). Sin

20b (Ross, 20b) Lactancio, *Instituciones divinas* II 10

Pues, si el mundo puede perecer como totalidad, ya que perece en sus partes, es evidente que se ha originado en un momento determinado y la fragilidad manifiesta su inicio de la misma manera que su término. Si esto es verdad, Aristóteles no pudo evitar que también el mundo mismo haya tenido un principio. Si Platón y Epicuro arrancan a Aristóteles esta conclusión, a Platón y a Aristóteles, que consideraron que el mundo existiría siempre, por muy elocuentes que sean, los fuerza Epicuro a aceptar contra su voluntad que de ello se sigue que el mundo también tenga fin[367].

embargo, para el Estagirita la perfección que el mundo manifiesta es incompatible con su destrucción y con un comienzo en el tiempo. El fragmento siguiente, procedente de Lactancio, hace referencia a la discrepancia en este punto entre Platón y Aristóteles, ya que Platón defendió el carácter generado del mundo en el *Timeo* (28b-c), mientras que Aristóteles criticó abiertamente el carácter cosmogónico que había tenido la filosofía anterior (cf. *Metaf.* XII 6). Pero, por otra parte, según el relato de la creación que encontramos en el *Timeo*, el mundo fue generado siguiendo un modelo eterno (*Timeo* 28b), de manera que una vez más, a pesar de las diferencias, Aristóteles coincide en lo fundamental con Platón, al sostener el principio de que la perfección va ligada a la eternidad (cf., en ese sentido, Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 296). El hecho de que ni uno ni otro aceptaran el fin o la destrucción del mundo les separa, como hemos visto, de los planteamientos atomistas de Epicuro, pues para éste los mundos tienen principio y final, igual que en el pensamiento de los estoicos.

[367] Este texto fue atribuido al *Sobre la filosofía* por Bignone. Es muy poco probable que Lactancio (245-325 d. C.) tuviera acceso directamente a esta obra de Aristóteles, de manera que los especialistas consideran más verosímil que haya obtenido su información indirectamente a través de Varrón. A la vista de este testimonio, algunos autores se reafirmaron en su creencia de que el *Sobre la filosofía* era un diálogo en el que aparecía el propio Platón exponiendo su doctrina (Bignone, *L'Aristotele Perduto*, vol. II, págs. 526 y sigs.).

21a (ROSE[3], 23; ROSS, 21a; GIGON, 835) CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 15, 42[368]

Así pues, dado que el origen de algunos seres animados está en la tierra, mientras que otros se originan en el agua y otros en el aire, a Aristóteles le parece absurdo sostener que en aquella parte que es adecuada en grado sumo para la generación de seres vivos no se origine ninguno. Ahora bien, los astros ocupan el espacio etéreo. Como éste es el más sutil y siempre está en movimiento y actividad, es necesario que el ser animado que en él se genere esté dotado de una sensibilidad sumamente aguda y de una movilidad en extremo veloz. Por tanto, puesto que los astros se generan en el éter, es lógico que en ellos exista sensibilidad e inteligencia[369]. De ello se sigue que los astros deben contarse entre los dioses.

[368] Tanto en este texto de Cicerón como en el de Aecio, perteneciente al frag. 22a, se habla de la existencia de cuatro especies de seres vivos. El argumento consiste en constatar empíricamente la existencia de seres vivos en la tierra, el aire y el agua, y en concluir, a partir de ahí, que deben existir también en el éter, que el Estagirita habría propuesto en la obra como quinto elemento. Sin embargo, falta en ambos testimonios la mención de la existencia de seres vivos propios del fuego. Para JAEGER *(Aristóteles*, págs. 168 y sigs.) esto último es un elemento esencial de la prueba, puesto que la inferencia aristotélica va de la constatación de seres vivos en todos los elementos conocidos a la conclusión, por analogía, de que deben existir también en el éter. Por tanto, concluyó que la ausencia de los animales del fuego se debía a la fuente estoica utilizada por Cicerón, ya que es sabido que los estoicos identificaban el fuego astral y el éter. Esta conjetura no parece necesaria a BERTI *(La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 298), ya que, a su juicio, el argumento se basa no en una rigurosa analogía entre todos los elementos, sino en la idea de la idoneidad para la existencia de la vida, que es mayor en el éter que en los demás elementos. Sobre los animales propios del fuego, véase el fragmento siguiente.

[369] El lenguaje utilizado por Cicerón debe ser tomado con cautela, porque atribuir generación a los astros es incompatible con el carácter ingenerable e incorruptible que Aristóteles considera característica esencial del éter (cf. *Acerca del cielo* I 3, 270a13) y, sobre todo, entraría en contradicción con la eternidad del mundo, que defendía en el *Sobre la filosofía*. El texto, sin embargo, ilustra la teología astral que Aristóteles exponía, según los testimonios, en la obra. En esta concepción heredada de PLATÓN (cf. *Timeo* 38c, 40b), los astros son seres animados, dotados, por consiguiente, de vida e inteligencia. Cf. JAEGER, *Aristóteles*, pág. 174.

21b (ROSE[3], 24; ROSS, 21b; GIGON, 836) CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 16, 44

Verdaderamente, no debemos dejar de reconocer el mérito de Aristóteles cuando pensó que todo lo que se mueve lo hace por naturaleza, por una fuerza o voluntariamente; que el sol, la luna y todos los astros se mueven; que todo lo que se mueve por naturaleza es llevado hacia abajo por su peso o hacia arriba por su levedad, y que ninguno de estos dos movimientos se daba en los astros, porque su movimiento tiene lugar en una órbita circular. Verdaderamente, tampoco puede decirse que exista cierta fuerza mayor responsable de que los astros se muevan de forma antinatural. ¿Pues qué fuerza podría ser mayor?[370]. Así pues no queda otra posibilidad sino que el movimiento de los astros sea voluntario[371]. Quien los contemple, si niega la existencia de

[370] Estos dos pasajes de Cicerón y especialmente la presente afirmación fueron interpretadas por VON ARNIM *(Die Enstehung...*, págs. 7-9) como una prueba de que Aristóteles no admitía en el *Sobre la Filosofía* la existencia de un motor inmóvil, que fuese causa última del movimiento astral, pero, como replicaron a esto ROSS *(Aristotle's Physics*, pág. 96) y GUTHRIE *(Aristotle, On the Heavens*, pág. XXVI), lo que queda excluido no es el motor inmóvil y su causalidad sobre los astros, sino la existencia de una fuerza capaz de moverlos de manera contraria a su naturaleza.

[371] En *Acerca del cielo* I 2, 269a5 y sigs. Aristóteles afirma que el cuerpo simple, denominado éter (270b22) «se mueve en un movimiento circular de acuerdo con su propia naturaleza». En este pasaje y en el anterior, la teología astral, atribuida al *Sobre la filosofía*, significa, como hemos visto, que los astros son concebidos como seres animados con sensación e inteligencia y que su movimiento no es natural sino voluntario. Esta última doctrina, al estar aparentemente en contradicción con las ideas

los dioses, no sólo procederá de forma ignorante sino que incurrirá en impiedad.

21c (Ross, 21c) Nemesio, *Sobre la naturaleza del hombre* 69, 16-21 (Burkhard)

Aristóteles introduce también un quinto cuerpo[372], de carácter etéreo, que se mueve circularmente, pues no acepta que el cielo esté compuesto de los cuatro elementos, sino que llama al quinto cuerpo lo que se mueve en círculo, por el hecho de que se mueve en círculo en torno a lo mismo[373].

posteriores del Estagirita, ha dado lugar a las más diversas explicaciones. Algunos han pensado que se trataba de un malentendimiento de Aristóteles achacable a Cicerón (Bernays, *Die Dialoge...*, pág. 104; Untersteiner, *Aristotele, Della Filosofia*, págs. 234-235), otros (Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, pág. 596) atribuyen la contradicción a la influencia de la fuente estoica utilizada, mientras que Jaeger vio ahí una prueba más de la evolución aristotélica *(Aristóteles*, pág. 178), que le condujo en este caso del platonismo de la teología astral a su teología posterior de la madurez. Berti (cf. *La Filosofia del primo Aristotele*, págs. 301-302), aun concediendo que posiblemente Aristóteles no había desarrollado todavía su teoría del movimiento natural del éter, cree que el movimiento astral puede ser voluntario sin estar en contradicción irresoluble con el carácter natural que le atribuirá el *Acerca del cielo*. Véase nuestra Introducción al *Sobre la filosofía*.

[372] La palabra éter *(aithḗr)* aparece en Platón *(Fed.* 109b, 111b, etc, y *Tim.* 58d, etc.) y en el *Epinomis* (981c), donde se le califica como «quinto cuerpo». Sin embargo, en el *Epinomis* es sólo un intermedio entre el fuego y el aire y no un elemento específico, como en la obra de Aristóteles. La mayoría de los especialistas admiten que Aristóteles introdujo este elemento con tal denominación («quinto cuerpo») en *Sobre la filosofía*.

[373] Para el texto griego de la misma obra, cf. *Sobre la naturaleza del hombre* 5, 189-193 (ed. B. Einarson).

22a (Ross, 22a; Gigon, T. 19) Estobeo, I 43 (37), 1 = Plutarco, *Mor. (Máximas de filósofos)* 908F = Aecio, V 20, 1; Ps. Galeno, *Phil. Hist.*, cap. 35

Platón y Aristóteles dicen que hay cuatro especies de seres vivos, terrestres, acuáticos, alados y celestes. Pues afirman que los astros también son seres vivos y que el cosmos mismo es también divino, un ser vivo dotado de razón e inmortal[374].

22b (Ross, 22b; Gigon, 836) Olimpiodoro, *Com. del «Fedón» de Platón* 180, 22-23

Por esta razón también Aristóteles atribuye la creación en su totalidad a los seres animados celestes.

22c Nemesio, *Sobre la naturaleza del hombre* 42, 16-7

También Aristóteles atribuye la generación de éstos al sol y al círculo zodiacal.

22d Aristóteles, *Investigación sobre los animales* V 19, 552b10-13[375]

Mas en Chipre, donde se funde el mineral de cobre, que van amontonando durante muchos días, se generan en el

[374] Véase la nota 369 al frag. 21a.

[375] Incluimos aquí los textos, que faltan en Ross, alusivos a la existencia de animales generados en el fuego, que Walzer y Untersteiner aceptaron como fragmentos procedentes de la obra aristotélica, siguiendo las indicaciones de Jaeger. Para éste último *(Aristóteles*, págs. 170-171) la fuente de la que dependen Apuleyo y Filón no es el *Sobre la filosofía*, sino un filósofo estoico, probablemente Posidonio, que utilizó el diálogo de Aristóteles combinándolo con el *Epinomis*. Para Jaeger el único ingrediente aristotélico de los argumentos referidos en estos textos es lo relativo a los animales del fuego y los cinco elementos, porque la fuente estoica convirtió «el auténtico argumento aristotélico de una prueba de la divinidad del cosmos en una prueba de la existencia de los ángeles».

fuego unos animales[376], algo mayores que las moscas grandes, provistos de alas, que saltan y marchan a través del fuego.

22e Apuleyo, *Sobre el dios de Sócrates* VIII 137-138 (Thomas)

Puesto que existen los conocidísimos cuatro elementos, como si la naturaleza estuviera dividida en cuatro grandes partes, y existen animales propios de la tierra, ⟨del agua⟩ y del fuego (ya que Aristóteles asegura que en los hornos incandescentes ciertos animalillos, provistos de alas, revolotean y pasan toda su vida en el fuego, y con este nacen y mueren) y además son muchos los astros, como ya se dijo anteriormente, que aparecen arriba en el éter, es decir, en la misma incandescencia purísima del fuego, ¿por qué iba la naturaleza a permitir que solo este cuarto elemento del aire, que ocupa un espacio tan enorme, quedara desprovisto de todo y abandonado por todos sus habitantes, sin generar en él animales etéreos, igual que se generan animales flámeos en el fuego, acuáticos en el agua o terrígenos en la tierra? Pues puede afirmarse con toda razón que se equivoca quien sostiene que las aves hay que atribuirlas al aire[377].

[376] Como es sabido, Aristóteles en otros pasajes de su obra *(Acerca de la generación y la corrupción* II 3, 330b29 y *Meteor.*, 382a7) niega que existan animales generados en el fuego o en el aire.

[377] En este texto Apuleyo, que parece utilizar el mismo argumento por analogía que hemos encontrado en la teología astral de fragmentos anteriores, se separa del Estagirita al atribuir las aves a la tierra y no al aire y al considerar el fuego y el éter como un solo elemento, que es precisamente lo que llevó a Jaeger a pensar que dependía de una fuente estoica. Jaeger sostuvo que el pasaje de Apuleyo no puede referirse a los insectos mencionados en la *Investigación sobre los animales*, porque aquí no se dice que los animales nazcan en el fuego y que pasen toda su vida en él. Por tanto, a su juicio, «procede de la obra *(Sobre la filosofía)* que utilizaban más que cualquier otro escrito de Aristóteles los filósofos y doxógrafos helenísticos» *(Aristóteles*, pág. 171).

22f. Filón, *Sobre los gigantes* 2, 7-8

No vaya nadie a pensar que lo que se ha dicho es un mito. Pues es necesario que el mundo esté dotado de vida en todas y cada una de sus regiones, ya que cada uno de sus componentes primeros y elementales contiene los animales que le son propios y adecuados, la tierra animales terrestres, el mar y los ríos animales acuáticos, el fuego los nacidos en el fuego —que, según se dice, se dan mayormente en Macedonia— y el cielo los astros. Éstos, efectivamente, son almas, todas y en todo puras y divinas, por lo que se mueven en círculo, según el movimiento más emparentado con la inteligencia, ya que cada uno de ellos es inteligencia en su estado más puro. Así pues, es necesario que el aire esté también lleno de seres animados, pero éstos son invisibles para nosotros, porque el aire mismo no es visible a la percepción sensible[378].

22g. Sexto Empírico, *Contra los profesores* IX (*Contra los físicos* I) 86-87

Si en la tierra y en el mar, siendo muy espesas sus partes constitutivas, se producen diversos animales que participan de facultad psíquica y sensitiva, es mucho más probable que se produzcan seres vivos animados e inteligentes en el aire, que es más puro e incontaminado que la tierra y el agua...

87. Pero si es verosímil que existan seres vivos en el aire, es absolutamente razonable que exista también en el éter

[378] En otros pasajes de su obra, Filón vuelve a referirse a los animales generados en el fuego y a la idea de que las diversas regiones que componen el cosmos están habitadas por los correspondientes seres animados, empleando términos muy semejantes a los utilizados aquí. Cf. *Sobre la plantación* 3, 12; *Sobre la eternidad del mundo* 14, 45; *Sobre los sueños* I 22, 135. Pero en el presente texto Filón utiliza el argumento aristotélico para demostrar la existencia de los ángeles, que considera como los seres vivos propios del aire.

una clase de seres vivos, por lo que también los hombres participan de la facultad intelectual que extraen de ahí. Si existen seres vivos etéreos y parecen muy superiores a los terrígenas, por ser incorruptibles e ingénitos, habrá que aceptar también la existencia de los dioses, que no difieren de éstos[379].

23a (Rose[3], 42a; Ross, 23a; Gigon, 855) Olimpiodoro, *Com. del «Fedón» de Platón* 200, 3-6

Que debe haber una raza entera de hombres alimentados de esta manera, lo muestra también la existencia del hombre que se alimenta en esta región solamente con los rayos solares, del cual habló Aristóteles por haberlo visto él mismo.

23b (Rose[3], 42b; Ross, 23b; Gigon, 856) Olimpiodoro, *Ibid.* 239, 19-21

Si Aristóteles habló de la existencia en este mundo de un hombre insomne y que se alimentaba solamente del aire de naturaleza solar, ¿qué no habrá que creer respecto a las cosas de allá?[380].

[379] En este pasaje de Sexto se dan cita, a juicio de Jaeger *(Aristóteles*, pág. 170, n. 46), los dos motivos que nacen de la tradición procedente indirectamente del razonamiento analógico empleado por Aristóteles en el *Sobre la filosofía*, es decir, que hay espíritus en el aire y que los astros tienen almas, por lo que «se han confundido los argumentos aristotélico y angelógico».

[380] Véase la nota 72 correspondiente al frag. núm. 9 del *Eudemo*. Rose ubicó los tres textos procedentes de Olimpiodoro (o de Damascio, según L. G. Westerink), entre los fragmentos del *Eudemo* (42a y b, 48), pensando que se referían a la situación del hombre más allá de la muerte. Véase también en este sentido, Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, págs. 256-257, que relaciona los frags. 23a y 23b con el tema de las Islas de los Bienaventurados. Sin embargo, Bignone *(L'Aristotele Perduto*, vol. II, págs. 353-354) propuso su adscripción al *Sobre la Filosofía*, porque Aristóteles, a su juicio, no estaba hablando de los hombres de las regiones supuestas por Platón en su mito, sino de un hecho de experiencia constatado por él y que relacionó con la teología astral. De manera que Walzer y Ross incluyeron estos textos en los fragmentos pertenecientes a la obra. El movimiento no forzado y continuo de los astros exigiría una vida sin sueño, donde no es necesario el descanso ni otra nutrición diferente de la que suministran los rayos solares. Cf. *Acerca del cielo* II 1, 284a33.

24 (Rose[3], 48; Ross, 24; Gigon, 903) Olimpiodoro, *Ibid.* 26, 22-27, 4

También Proclo pretende que los entes celestes poseen solamente vista y oído, de la misma manera que Aristóteles. Pues de los sentidos, solo poseen éstos, que son los que contribuyen a una existencia excelente, pero no los que sirven simplemente para subsistir, ya que los demás sentidos contribuyen sólo al mantenimiento de la existencia. Y el poeta da testimonio de ello cuando les dice: «Sol, que todo lo ves y todo lo oyes», como si estas entidades celestes tuvieran sólo vista y oído[381]. Y Aristóteles afirma que estas sensaciones, sobre todo, conocen más activa que pasivamente y son más propias de tales seres, puesto que éstos no son susceptibles de cambios. Pero Damascio pretende que éstos poseen también las demás sensaciones.

[381] Homero, *Ilíada* III 277; *Odisea* XII, 323. Bignone *(L'Aristotele Perduto*, vol. II, pág. 359) argumentó también a favor de la inclusión de este fragmento en los correspondientes al *Sobre la filosofía*, por su evidente relación con la teología astral. Como a las entidades celestes se les atribuye no sólo vista sino oído, Bignone defendió que la armonía de las esferas debía figurar entre las doctrinas admitidas por Aristóteles en la obra (véase nota al frag. 25), ya que, en otro caso, «los divinos cuerpos astrales no tendrían necesidad de oído» *(opus cit.*, vol. II, pág. 361). La teoría, de origen pitagórico, según la cual los astros creaban una «única armonía», como resultado de la concordancia de los ocho sonidos producidos por sus órbitas, está presente en el mito de Er que figura en la *República* (X 617b) de Platón.

25 (ROSE[3], 47; ROSS, 25; GIGON, 908) PLUTARCO, *Mor. (Sobre la música)* 1138C[382]

Dado que ha quedado demostrado que Platón rechazó las demás clases de música no por ignorancia o por inexperiencia sino porque eran inadecuadas a este tipo de constitución política, mostraremos a continuación que era un experto en armonía. Ciertamente en el *Timeo* donde se trata la generación del alma...

1139b-1140b. Respecto a la idea de que la armonía es sublime y algo divino e importante, Aristóteles, el discípulo de Platón, dice lo siguiente: «la armonía es celestial y posee una naturaleza divina, hermosa y genial. Siendo por naturaleza en potencia de carácter cuadripartito[383], tiene dos me-

[382] Este texto, que según ROSE (frag.47) pertenecía al *Eudemo*, fue atribuido por Walzer, Ross y Untersteiner (frag. núm. 25) al *Sobre la filosofía*, siguiendo también las indicaciones de Bignone, mientras otros autores pensaron (Zeller-Mondolfo) que debía formar parte de la obra aristotélica *Sobre los pitagóricos*. En el frag. 24 hemos visto que, de acuerdo con las noticias de Olimpiodoro, Aristóteles defendió que las entidades celestes poseían vista y oído. De la misma manera, en este frag. 25 se dice que los sentidos «celestes y divinos» son precisamente aquellos que revelan la armonía por medio de la luz y el sonido, por lo que BIGNONE *(opus cit.*, vol. II, pág. 361) defendió su pertenencia a la «fisiología astral del *De Philosophia*». De acuerdo con BIGNONE *(opus cit.*, vol. I, pág. 264), CICERÓN en su *Sueño de Escipión* se inspiró en esta obra de Aristóteles, al tratar del sonido producido por las órbitas de los cuerpos celestes, «compuesto de intervalos desiguales, pero armonizados» *(Sobre la Rep.* VI 18), de manera que la música constituía una «mediación entre la vida de los sentidos y la del espíritu», revelándose el orden espiritual del cosmos en la armonía de las esferas celestes (vol. I, pág. 264).

[383] Según M. TIMPANARO CARDINI («Il Frammento Musicale di Aristotele 47 Rose», *La parola del Passato* 85 (1962), 300-312, pág. 305), hay que interpretar el término *dýnamis* como potencia en sentido matemático: los cuatro términos de la proporción armónica de la octava, 6, 8, 9, 12, multiplicados entre sí dan como resultado el número cuadrado 5184, cuya raíz es 72. Pero como 72 es también el producto de los extremos (6 x 12) y

dias, la aritmética y la armónica, y sus partes, cantidades e intervalos[384] evidentemente se ordenan según números y proporciones; pues los tonos están dispuestos en dos tetracordios». Tales son sus palabras. Con ello venía a decir que el cuerpo de la armonía está compuesto de partes desiguales, pero concordantes entre sí. Y que sus medias concordaban igualmente según una proporción aritmética. Pues la nota *neátē*, armonizada con la *hypátē* según una proporción doble (2:1), completa la consonancia de octava, ya que, como dijimos anteriormente, ésta tiene una nota alta *(neátē)* de doce unidades y otra baja *(hypátē)* de seis. La *paramésē*, que concuerda con la *hypátē* según una proporción de uno y medio a uno (3:2), consta de nueve unidades, y la *mésē*, como decíamos, tiene ocho. Resultan de aquí los intervalos principales de la música: el de la cuarta, que se forma según una proporción de uno y un tercio a uno (4:3)[385], el de la quinta, según una proporción de uno y medio a uno (3:2) y la octava de acuerdo con una proporción doble (2:1). Pero

el de los medios (8 x 9), la octava está potencialmente (en sentido matemático) distribuida en cuatro términos, es decir, es una potencia cuadripartita.

[384] Las partes *(mérē)*, son las cuatro notas, las cantidades *(megéthē)* son sus valores numéricos y los excesos *(hyperochaí)* son los intervalos a los que se hace referencia más adelante. Cf. M. TIMPANARO CARDINI *(art. cit.*, pág. 305). El término *hyperochē*, como indica esta autora *(art. cit.*, pág. 306), tiene tanto el sentido de exceso o diferencia aritmética como el de intervalo y, en este fragmento, como era habitual entre los pitagóricos, se utiliza en ambos sentidos. Los nombres de las notas corresponden a la posición de las cuerdas: de esta forma la *neátē* es la cuerda más baja, aunque es la nota más alta, y la *hypátē* es la cuerda más alta y la nota más baja. Para el tratamiento de la música en Aristóteles, véase especialmente la sección XIX de los *Problemas* con las útiles anotaciones de E. SÁNCHEZ MILLÁN en esta misma colección *(Aristóteles, Problemas*, B.C.G. 320, Madrid, 2004).

[385] Es decir, en una relación de cuatro a tres (4:3).

también mantiene la proporción de 9 a 8, que corresponde al intervalo de un solo tono. El resultado es que se superan y son superadas unas por otras en los mismos excesos, tanto las partes (o notas) de la armonía por las partes, como las medias (o intervalos) por las medias[386], en una progresión tanto aritmética como geométrica. Aristóteles manifiesta que aquellos ⟨excesos⟩ tienen los siguientes valores: la *neátē* (12) supera a la *mésē* (8) en una tercera parte de sí misma (4), la *hypátē* (6) es superada por la *paramésē* (9) en la misma cuantía, de manera que los excesos se generan de manera proporcionada, pues se superan y son superadas unas por otras en la misma fracción. Así pues, las notas extremas superan y son superadas por la *mésē* y la *paramésē* en las mismas proporciones, de uno y un tercio a uno (4:3) y de uno y medio a uno (3:2)[387]. Tal exceso es el armónico. †La *neátē* (12) supera a la *mésē* (8) en la misma fracción, según una proporción aritmética, en que la *paramésē* (9) supera a la *hypátē* (6)†[388]. La *paramésē,* en efecto, supera a la *mésē* en la proporción de 9 a 8 y la *neátē* a su vez es el doble que la *hypátē,* mientras que la *paramésē* supera a la *hypátē* en la proporción de uno y medio a uno y la *mésē* concuerda con

[386] Preferimos una traducción literal que respete el texto contenido en los manuscritos, a pesar de sus posibles inconsecuencias o dificultades hermenéuticas, pero en el trabajo ya citado de M. Timpanaro Cardini (art. cit., págs. 306-307) pueden consultarse las diversas enmiendas propuestas para hacer más inteligible el contenido propiamente musical al que hace referencia el fragmento.

[387] Es decir, la *neátē* (12) respecto a la *mésē* (8) está en la misma proporción (3:2) que la *paramésē* (9) respecto a la *hypátē* (6) y la *neátē* (12) respecto a la *paramésē* (9) está en la misma proporción (4:3) que la *mésē* (8) respecto a la *hypátē* (6).

[388] Para el texto corrupto, desde *hē dè tēs neátēs...* hasta *...tēs hypátēs* aceptamos la lectura de Ross *(Aristotelis Fragmenta Selecta,* pág. 93). Cf., no obstante, la propuesta de M. Timparano *(art. cit.,* pág. 303).

la *hypátē* en proporción de uno y un tercio a uno (4:3). Según Aristóteles, tal es la naturaleza de la armonía en lo que se refiere a sus partes (o notas) y cantidades. Tanto la armonía misma como todas sus partes (o notas) están constituidas, en su más propia naturaleza, por la naturaleza de lo par, de lo impar y de lo par-impar. Pues la armonía en conjunto, al tener cuatro partes (o notas) como términos, es par, pero sus partes y proporciones son pares, impares y par-impares. Efectivamente, contiene la *neátē,* par, de doce unidades, la *paramésē,* impar, de nueve unidades, la *mésē,* par, de ocho unidades y la *hypátē*, par-impar, por ser de seis[389]. Al estar constituida de esta manera tanto ella misma como sus partes, en los excesos y proporciones que guardan las unas respecto a las otras, concuerda tanto consigo misma en conjunto como con sus partes. Ahora bien, los sentidos que se producen en los cuerpos por medio de la armonía[390], como son la vista y el oído, siendo celestes y divinos, al proporcionar percepción al hombre con ayuda de dios, le revelan la armonía por medio de la luz y el sonido. Los demás sentidos que se dan junto a ellos, en cuanto sentidos, están constituidos de acuerdo con la armonía, pues también todas éstos llevan a cabo su función sin carecer de armonía y, aunque son inferiores a aquéllos, no les van a la zaga. Aquéllos, en efecto, al producirse en los cuerpos con la participación de dios y de acuerdo con un orden racional, poseen una naturaleza poderosa y bella.

Así pues, es evidente, teniendo en cuentas tales consideraciones, que los antiguos griegos llevaban razón al valorar la educación musical más que cualquier otra cosa.

[389] El número seis es par, pero su mitad es impar. Cf. Filolao, 44 B 5 Diels-Kranz.

[390] Leemos *dià tēn harmonían* a continuación de *engignómenai.*

26 (ROSE[3], 26; ROSS, 26; GIGON, 25, 2) CICERÓN[391], *Sobre la naturaleza de los dioses* I 13, 33

Aristóteles en el tercer libro de su obra *Sobre la filosofía,* crea una gran confusión al discrepar de su maestro Platón[392]. Pues ya atribuye toda divinidad a la mente[393], ya

[391] Muchos autores (cf., p. ej., JAEGER, *Aristóteles,* pág. 162, CHERNISS, *Aristotle's Criticism...,* pág. 592, etc.) han manifestado que Cicerón depende, en este texto, de una fuente epicúrea también utilizada por Filodemo o han mostrado su coincidencia con ella (BIGNONE, *L'Aristotele Perduto,* vol. II, pág. 365) pero, como indica Barnes, «Roman Aristotle», pág. 48, esto no significa que Cicerón no haya podido leer la obra por sí mismo.

[392] El personaje Veleyo, interlocutor epicúreo en la obra de Cicerón, expone cuatro diferentes concepciones de la divinidad en Aristóteles que considera confusas o contradictorias entre sí: dios como intelecto *(mens),* como cosmos *(mundus),* como divinidad que imprime al mundo un movimiento de *replicatio* y como *caeli ardor* o elemento del que se compone la región celeste. Sus críticas subsiguientes revelan que no ha comprendido el pensamiento del Estagirita. Una extensa y detallada relación de las interpretaciones más importantes que el paso ha suscitado puede encontrarse en las obras ya citadas de BERTI *(La Filosofia del Primo Aristotele,* págs. 305-319), DUMOULIN *(Recherches...,* págs. 44-52) y A. P. BOSS («Una duplice teologia nello scritto *Sulla filosofia* di Aristotele (fr. 26 Ross)», incluido también en *Teologia Cosmica,* 311-332).

[393] La inmensa mayoría de los intérpretes del texto ve con razón en esta primera mención de la divinidad como *mens* una clara referencia al dios trascendente o motor inmóvil, que Aristóteles concibe como *noûs* o *nóēsis* no sólo en la *Metafísica* (XII 7-9) sino en otras obras exotéricas (cf. *Sobre la Oración* frag. 1), lo cual se ve confirmado por los demás calificativos que se le atribuyen más abajo *(carens corpore, quietus, beatus).* Sin embargo, no todos los exégetas han estado de acuerdo en aceptar en el *Sobre la filosofía* la existencia del motor inmóvil, en el que se fundaba el núcleo, según Jaeger, de la metafísica aristotélica después del abandono de la teoría de las Ideas. Algunos lo han considerado difícilmente conciliable con la teología astral (cf. GUTHRIE, «The Development of Aristotle's Theology I», págs. 164-165 y 168, *Aristotle, On the Heavens,* pág. XXVII) o incompatible con el movimiento retrógrado que atribuyen a la *replicatio* mencionada a continuación (VON ARNIM, *Die Enstehung...,* págs. 3-7). Véase la Introducción.

afirma que el mundo mismo es un dios, ya pone a un cierto dios a cargo del mundo y le atribuye la función de regir y conservar el movimiento del mundo por medio de una cierta revolución[394]. Entonces afirma que el calor del cielo[395] es un dios, sin darse cuenta de que el cielo es una parte del mundo, al cual en otro lugar él mismo había definido como dios. ¿Cómo puede, sin embargo, conservarse esa sensibilidad di-

[394] *Replicatio quaedam* es la expresión utilizada por CICERÓN, que ha sido entendida de muy diversas maneras. Salvando las diferencias, pueden reducirse a tres: algunos (BIGNONE, *L'Aristotele Perduto,* vol. II, 378-380) la han interpretado como revolución retrógrada del cielo en su totalidad, al modo de la *aneílixis* (retrogradación) del *Político* de PLATÓN (270d, 286b), y otros (VON ARNIM, *Die Enstehung...,* págs. 4-5) como retrogradación de los planetas en oposición al movimiento de la esfera celeste externa de las estrellas fijas. Von Arnim, que rechazaba la presencia en la obra del motor inmóvil, diferenciaba entre la divinidad como *mens,* anteriormente mencionada, que sería el intelecto de la esfera celeste externa, y el *alius quidam,* responsable de la *replicatio,* que movería la región subordinada de los planetas. Finalmente, en tercer lugar, otros entendemos el término simplemente como movimiento circular o revolución, en el sentido de un movimiento en el que se produce «el retorno a un estado anterior» (J. PÉPIN, cit. por DUMUOLIN, *Recherches,* pág. 50; BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele,* págs. 311-312). Desde este último punto de vista, existiría en el *Sobre la Filosofía* una concepción de la divinidad que distingue entre el dios trascendente como intelecto y motor inmóvil, que causa el movimiento del mundo, y el dios cósmico, subordinado al primero, que se identifica con el cosmos en su totalidad o más específicamente con los astros compuestos de sustancia etérea.

[395] Esta expresión *(caeli ardor),* en la que el interlocutor recoge el cuarto sentido en que se entiende lo divino en Aristóteles, de acuerdo con su interpretación, ha sido identificada por el mismo Cicerón como éter *(ardorem, qui aether nominetur, Sobre la naturaleza de los dioses* I 37, 9-10). Cf., no obstante, D. E. HAHM, «The Fifth Element in Aristotle's *De Philosophia.* A Critical Reexamination», *Journal of Hellenic Studies,* 102, (1983), 60-74, págs. 61-62.

vina del cielo con una velocidad tan elevada? ¿Dónde se hallan, entonces, todos aquellos dioses, si consideramos también al cielo como un dios? Sin embargo, cuando pretende al mismo tiempo que dios exista sin cuerpo, lo despoja de toda sensibilidad e incluso de prudencia. Más aún, ¿de qué modo puede moverse el mundo si carece de cuerpo y, si está siempre en movimiento, cómo puede ser inmóvil y feliz?

27a (Ross, 27; Gigon, T. 18, 1) Cicerón, *Académicos Primeros* I 7, 26

Así pues, el aire, pues también utilizamos este término en latín, el fuego, el agua y la tierra tienen un carácter primario, a partir de ellos surgen las especies de seres animados y de todo lo que nace de la tierra. Por tanto, aquéllos se denominan principios y, para traducirlo del griego, elementos. De éstos el aire y el fuego tienen la potencia de mover y actuar, y los restantes, es decir, el agua y la tierra, tienen la potencia de recibir y, en cierto modo, de padecer. Aristóteles sostenía que existe un quinto género de elemento[396], del cual están constituidos los astros y las mentes, que está dotado de un carácter singular y diferente de los otros cuatro que mencioné anteriormente.

27b (Ross, 27b; Gigon, 994) Cicerón, *Disputaciones tusculanas* I 10, 22

Aristóteles, que en inteligencia y rigor aventaja en gran medida a todos, aunque siempre exceptúo a Platón, después

[396] Sobre el éter, cuya existencia, según Cicerón, fue Aristóteles el primero en proponer como *quinta natura* o *quintum genus*, véanse los trabajos de P. Moraux, *Quinta Essentia*, en *Real Enzyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, XXIV, 2, Stuttgart, 1963, coll. 1171 y sigs., H. J. Easterling, «*Quinta Natura*», *Museum Helveticum*, 21 (1964), 73-85, y el ya citado de Hahm.

de haber aceptado aquellos cuatro géneros de principios, ya conocidos, a partir de los cuales surgen todas las cosas, sostiene que existe una quinta naturaleza, de la que se compondría la mente[397]; pues, pensar, prever, aprender, enseñar, descubrir algo y tantas otras cosas, como recordar, amar y odiar, desear y temer, apesadumbrarse y alegrarse, y otras actividades semejantes, cree él, no se dan en ninguno de estos cuatro géneros de principios. Aristóteles añade una quinta clase que carece de nombre[398] y, en consecuencia, deno-

[397] Como es sabido, Aristóteles nunca se refiere al éter en sus obras conservadas como quinto elemento sino como *tò prôton sôma* (primer cuerpo, *Acerca del cielo* I 3, 270b21) o *tò enkýklion sôma* (el cuerpo circular, II 3, 286a11) o con otras expresiones de este tenor. La existencia del éter en el *Sobre la filosofía*, aceptada por la inmensa mayoría de los comentaristas (cf., en cambio, Hahm, *art. cit.*, págs. 73-74), no ha extrañado tanto como la teoría, a la que alude Cicerón en estos cuatro fragmentos, de que el éter es la sustancia de la que están hechas las almas. Esto imprimiría a su psicología un sesgo materialista que parece totalmente ausente no solo del *Eudemo* sino de sus tratados posteriores. Muchos especialistas impugnan el testimonio de Cicerón y recurren a una contaminación estoica para explicar esta discrepancia, ya que los estoicos consideraban que el fuego era el constitutivo de las almas y de los astros e identificaban el éter y el fuego (cf. Berti, «Studi Recenti sul *peri Philosophias* di Aristotele», pág. 304; Easterling, «*Quinta Natura*», pág. 85). Bos, aceptando, por el contrario, el testimonio de Cicerón, cree que el éter podía tener una función mediadora entre el cuerpo visible (constituido por los cuatro elementos) y el alma, como substancia específica de ésta o instrumento suyo (cf. *The Soul and its Instrumental Body*, págs. 258-303).

[398] A la vista de expresiones, como ésta, que luego se repite en el frag. 27e, según las cuales el quinto elemento carece de nombre *(vacans nomine, akatonómaston)*, algunos especialistas creen que Aristóteles en el *Sobre la filosofía* distinguía entre el éter y un quinto elemento, «sin nombre», de carácter intelectual o espiritual (cf. A. H. Chroust, «The Doctrine of Soul in *On Philosophy*», *Aristotle*, vol. II, 194-205, págs. 197 y sig.). El término *endeléchеia* hace referencia al carácter continuo e imperecedero del movimiento que Cicerón atribuye al alma y debe ser claramente distinguido de la caracterización posterior del alma que nos ofrece el *De*

mina al alma misma con el nuevo término de *endelécheia,* por constituir un movimiento continuado e ininterrumpido.

27c (Ross, 27c; Gigon, 995). Cic., *Ibid.* I 17, 41

Si el espíritu es en verdad un cierto número, lo cual es algo que se afirma con mayor sutileza que claridad, o aquella quinta clase de naturaleza, más carente de nombre que insuficientemente comprendida, estas entidades son también mucho más impasibles y puras, dado que se mueven a una largísima distancia de la tierra.

27d (Ross, 27d; Gigon, 996) Cic., *Ibid.* I 26, 65-27, 66

Ahora bien, si existe una quinta naturaleza, introducida por vez primera por Aristóteles, ésta es propia de dioses y espíritus. Nosotros somos de esta opinión y la hemos expresado con las siguientes palabras en nuestra *Consolación:* «El origen de los espíritus no puede hallarse en la tierra. Pues en los espíritus no hay nada que sea mezclado o compuesto, o que parezca haberse originado o haya sido hecho de tierra, ni de carácter húmedo, aéreo o ígneo. Pues en naturalezas de esta clase no se da nada que posea la facultad de la memoria, la mente o el pensamiento, que retenga el pasado, prevea el futuro y pueda comprender el presente. Estas facultades son específicas de lo divino y nunca se hallará de dónde puedan venir al hombre como no sea de

Anima como *entelécheia* (cf. Bignone, *L'Aristotele Perduto,* vol. I, págs. 227 y sigs.). Sin embargo, otros autores han negado tanto que Aristóteles llamara al alma *endelécheia* como que hablara de una *quinta natura* (cf. Moraux, *locus cit.,* Berti, «Studi Recenti...», págs. 303-304): Cicerón habría confundido el problema del alma, a la que sólo impropiamente se le puede atribuir movimiento, con el éter, que constituye el cuerpo de los astros y está sometido a un movimiento continuo (Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pag. 325).

dios. Así pues, existe cierta naturaleza singular y facultad del espíritu que es distinta de estas naturalezas usuales y conocidas. En consecuencia, como quiera que sea aquello que siente, sabe, vive y tiene actividad, es necesario que sea celeste y divino y, por esta misma razón, eterno. Y, en verdad, el mismo dios, que nosotros concebimos, no puede ser entendido más que como una mente independiente y libre, separada de toda mezcla mortal, que percibe y mueve todas las cosas, y está provista ella misma de un movimiento eterno». De este género y de esta naturaleza es la mente humana.

27e (Ross, 27e; Gigon, 986) Clemente Romano, *Recognitiones* 8, 15

Aristóteles introduce también un quinto elemento, que denominó *akatonómaston,* es decir, innombrable, refiriéndose sin lugar a dudas a aquello que hizo el mundo conjugando en una unidad los cuatro elementos.

28 (Ross, 28; Gigon, 985) Aristóteles, *Física* II 2, 194a26-36

Y sería propio de la Física conocer ambas naturalezas[399] y además, el «para qué» o el fin de ésta y cuantas cosas están orientadas a ello. Ahora bien, la naturaleza es fin y «para qué» (pues cuando el movimiento es continuo, hay un cierto fin, y éste es término y «para qué»; por esta razón también el poeta se vio inducido a decir ridículamente: «ya tiene el

[399] Aristóteles se refiere a la materia y la forma. Como indica Ross *(Aristotle's Physics,* pág. 508), la misma ciencia estudia el fin y los medios, pero, al ser la naturaleza forma y, por tanto, fin, estudiará igualmente la materia en tanto que medio respecto a la forma.

final para el que nació[400]», pues no todo término pretende constituir el fin sino aquel que sea el mejor). Puesto que también las artes producen la materia, algunas en sentido absoluto y otras en tanto que la disponen para ser utilizada, y nos servimos de las cosas como si todas existieran con vistas a nosotros (ya que también nosotros en cierta forma constituimos un fin: pues el «para qué» puede entenderse en dos sentidos[401], como se ha dicho en los libros *Sobre la filosofía).*

[400] Se trata de una cita de incierta atribución (cf. *Comica Adespota*, frag. 447 KOCK), que algunos autores han atribuido a Eurípides y otros a un poeta cómico.

[401] Aristóteles hace referencia en diversos pasajes de su obra a los dos sentidos en que puede entenderse el fin (cf. *Ét. Eud.* VIII 3, 1249b16; *Metaf.* XII 7, 1072b2; *Acerca del alma* II 4, 415b2 y b20). Tal vez el más claro sea el pasaje de la *Metafísica* en el que distingue entre aquello que constituye un fin para bien de una cosa y lo que es un fin con vistas a algo. Los motores inmóviles son, como bien en sí, un fin objetivo, en el sentido de que representan la perfección a la que aspiran los movimientos de los astros y, por eso, dice Aristóteles que «mueven en tanto que amados» (1072b3) y que las entidades inmóviles constituyen, en ese sentido, el fin de las traslaciones astrales (1074a23). Sin embargo, los motores inmóviles no constituyen un fin con vistas a otra cosa ni son el objeto para cuyo bien tienen lugar las traslaciones. Cf. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, pág. CXXXIX y T. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles, Metafísica*, nota *ad loc.* Sin embargo, como advierte G. REALE *(Aristotele Metafisica*, Milán, 1993, vol. 3, pág. 588), Aristóteles no ha explicado adecuadamente su terminología y, en consecuencia, los intérpretes no concuerdan en su exégesis. Ahora bien, si Aristóteles abordaba esta distinción en su obra *Sobre la filosofía* es porque el motor inmóvil aparecía en ella como causa final de los movimientos astrales (CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, pág. 595), de forma tal que la inmutabilidad de Dios no resultaba incompatible con éstos (cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 289 y UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, pág. 285; en contra, véase H. J. EASTERLING, «The Unmoved Mover in early Aristotle», *Phronesis* 21 (1976), 252-265, pág. 260 y sigs., GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, pág. 275).

SOBRE LA JUSTICIA[402]

TESTIMONIOS

1 (ROSE[3], T. 1; ROSS, T. 1; GIGON, 1) CICERÓN, *Sobre la república* III 8, 12

Sin embargo, el otro (Aristóteles) completó cuatro extensos libros sobre la justicia misma.

[402] Una obra en cuatro libros con este título *(Perì dikaiosýnēs)* figura en el primer lugar de los catálogos de DIÓGENES LAERCIO (V 22, 1) y Hesiquio. Probablemente se trataba del diálogo más extenso escrito por Aristóteles. BERNAYS, *Die Dialoge...*, pág. 48-49, a la vista de los fragmentos conservados, sostuvo que los temas tratados en la obra eran políticos, éticos y lógicos, lo cual explica su cercanía en ese sentido a la *República* de PLATÓN, que ha sido subrayada por diversos autores desde la Antigüedad (Crisipo, Carnéades, Cicerón) hasta nuestros días. Aunque no todos han evaluado de la misma manera esta proximidad, que, para unos es meramente temática (Bernays) y para otros filosófica (Jaeger). Cf. JAEGER, *Aristóteles*, pág. 42; BIGNONE, *L'Aristotele Perduto*, vol. I, págs. 222-223; MORAUX, *Les Listes Anciennes...*, pág. 78 y, sobre todo, también de este último, *A la Recherche de l'Aristote Perdu, Le Dialogue «Sur la Justice»*, Lovaina-París, 1957, págs. 56-63.

FRAGMENTOS

1 (ROSE[3], 82; ROSS, 1; GIGON, 8) DEMETRIO, *Sobre la elocución* 28

Este tipo de palabras[403] no son útiles para expresar vehemencia, como ya mostré, ni para la expresión de pasiones y caracteres. Pues la pasión exige una forma de hablar simple y carente de artificio, igual que cuando se trata de expresar el carácter[404]. Por ejemplo, en la obra de Aristóteles *Sobre la Justicia,* si el orador que se lamenta por la ciudad de los atenienses hubiese dicho: «¿qué ciudad conquistaron a los enemigos que fuera como la propia que han destruido?»[405], se habría expresado en un lenguaje propio del lamento y las pasiones; ahora bien, si hubiese empleado una asonancia, y ⟨hubiese dicho⟩: «¿qué ciudad a los enemigos

[403] El autor se refiere a los términos *homoiotéleuta,* que define como expresiones con una misma terminación *(ibid* 26, 1).

[404] Sobre el *páthos* (pasión) y el *êthos* (carácter), como instrumentos de persuasión, junto al *lógos,* en la *Retórica* de Aristóteles, véase *Retórica* II 1-11, 1378a-1388b30 y I 2, 1356a1 y sigs., respectivamente (cf. RACIONERO, *Aristóteles, Retórica,* esp. págs. 175-176, n. 33-34).

[405] Como ya indicó BERNAYS, *Die Dialoge...,* pág. 49, es muy posible que esta noticia se refiera a la expedición a Sicilia, que Tucídides (II 65, 11) menciona como el error más grave que precipitó la derrota de los atenienses en la Guerra del Peloponeso, y es verosímil que se hiciera una crítica del dominio ejercido por los demagogos en la Asamblea ateniense durante la última fase de la guerra. A. H. CHROUST («Aristotle's *on Justice*», incluido también en *Aristotle,* vol. II, 71-85, pág. 75) afirma que el diálogo podría contener igualmente una condena del imperialismo ateniense en política exterior, que condujo, como había puesto de manifiesto el *Gorgias*, a la ruina moral de la propia ciudad de Atenas. Moraux, *Le Dialogue «Sur la Justice»,* pág. 60, n. 8, creyó ver en este pasaje una clara indicación de que la obra era un diálogo.

arrebataron que fuera como la propia que aniquilaron?[406]», por Zeus que no habría suscitado pasión ni compasión alguna sino que, como suele decirse, se nos saltarían las lágrimas de reír, pues recurrir a tales artificiosidades en situaciones de dolor, como dice el proverbio, es como jugar con los que sufren.

2a (ROSE[3], 84a; ROSS, 2a; GIGON, 7, 1) SUETONIO, *De Blasph.* 416 (MILLER), *s. v.* «Euríbato»

El malhechor Euríbato... Aristóteles en el primer libro de su obra *Sobre la Justicia* dice que fue un ladrón al que, una vez apresado y encadenado, sus guardianes persuadieron para que les mostrara cómo lograba entrar en las casas subiendo por los muros. «Cuando lo soltaron, se ató unos pinchos a los pies, cogió las esponjas, escaló con facilidad y, saliendo por el techo, se dio a la fuga».

2b (ROSE[3], 84b; ROSS, 2b; GIGON, 7, 4) GREGORIO CORINTIO, *Ad Hermog.,* c. 19

El asunto de Euríbato. Este Euríbato era una persona astuta y de muchos recursos. Aristóteles dice que fue un ladrón que fue cogido in fraganti, encadenado y encarcelado y que posteriormente sus guardianes, como deseaban observar cómo entraba en las casas subiendo por los muros, lo soltaron y lo exhortaron a que les hiciera una demostración. Pero él se ató unos pinchos a los pies, cogió las esponjas, escaló con facilidad y salió por el techo de la casa. A continuación, en cuanto los guardianes rodearon la casa desde el otro lado para prenderlo al bajar, se dio a la fuga.

[406] El texto griego crea una asonancia entre *apélabon* (apoderarse, arrebatar) y *apébalon* (perder), que es imposible reproducir en castellano.

2c (ROSE[3], 84c; ROSS, 2c; GIGON, 7, 2) *Suda, s.v.* «Euríbato»

Malhechor... Nicandro: Euríbato de Egina era el peor malhechor, al cual se refiere Aristóteles en el libro primero de su obra *Sobre la Justicia*... Se dice que Euríbato era un ladrón, que fue encarcelado y puesto bajo custodia, pero sus guardianes, que habían bebido, lo soltaron y le pidieron que les hiciera una demostración de cómo trepaba a las casas. Al principio rehusaba, haciéndose de rogar como si no quisiera, pero por fin lo convencieron: entonces se puso las esponjas y los pinchos y escaló por los muros. Mientras los guardianes lo miraban, maravillándose de sus habilidades, él alcanzó el techo y saltando, antes de que ellos pudieran rodearlo, se abrió camino a través de los tejados[407].

3a (ROSE[3], 85a; ROSS, 3a; GIGON, 2) LACTANCIO, *Instituciones divinas* V 15

Carnéades[408], para refutar a Aristóteles y Platón, defensores de la justicia, en su primer discurso reunió todos los

[407] Las esponjas las utilizaban los ladrones para deslizarse silenciosamente y evitar que se oyeran sus pasos. Bignone *(L'Aristotele Perduto*, vol. I, págs. 222-223) y otros autores han comparado la figura del malhechor Euríbato con la del pastor Giges en la *República* (359d y sigs.), cuyo anillo le hacía invisible y le permitía eludir la acción de la justicia. A juicio de Bignone, Aristóteles, en su periodo platónico, al que pertenecería esta obra, defendía en ella la moral heroica del sabio que puede ser feliz independientemente de las desgracias que sufra, por contraposición al injusto, que es un desgraciado aunque pueda eludir el castigo de sus crímenes.

[408] Carnéades de Cirene (214/12-129/8 a. C.), académico escéptico, fue enviado a Roma como embajador de Atenas y en esa ocasión (156 a. C.) pronunció dos discursos, uno, en favor de la justicia, y un segundo discurso, en el que rebatió los argumentos esgrimidos en el primero, tal vez con el mero objeto de hacer una demostración de su capacidad dialéctica, que le permitía argumentar a favor y en contra de cualquier asunto. Cf. LONG-SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, pág. 448. BIGNONE *(L'Aristotele Perduto*, vol. I, pág. 221) creyó que tal vez se había opuesto

argumentos que se dicen en favor de la justicia, para poder rebatirla, como hizo.

3b (ROSE[3], 85b; ROSS, 3b; GIGON, 3) LACTANCIO, *Epit.* 55

Ciertamente, muchos filósofos, y especialmente Platón y Aristóteles, dijeron muchas cosas sobre la justicia, reivindicándola y ensalzando sus virtudes con grandes alabanzas, porque da a cada uno lo suyo y mantiene la igualdad en todas las cosas[409]; y mientras las demás virtudes permanecen prácticamente calladas y encerradas en sí mismas, solamente la justicia , sin estar tan volcada sobre sí misma ni permanecer oculta, emerge por entero hacia fuera y es propicia a hacer el bien para beneficiar a todos cuantos pueda.

4 (ROSE[3], 86; ROSS, 4; GIGON, 6) PLUTARCO, *Mor. (Las contradicciones de los estoicos)* 1040e

Crisipo en el tercer libro de su obra *Sobre la Justicia...*, oponiéndose a lo que Aristóteles sostiene sobre la justicia, dice que éste no estuvo acertado al afirmar que en caso de que el placer sea el fin, se suprime la justicia y que con la justicia se suprime también el resto de las virtudes[410].

al rigorismo moral de Platón y Aristóteles, considerándolos muy cercanos a las posiciones estoicas (cf. CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 12, 41). CHROUST *(Aristotle*, vol. II, pág. 329, n. 66) pensó que podía tratarse de una crítica al énfasis que uno y otro ponían sobre el carácter político de la justicia, en detrimento de aspectos individuales.

[409] Que da a cada uno lo suyo es la fórmula que Platón desarrolla en la *República* (433a), aplicándola tanto al individuo como al estado. A juicio de MORAUX *(Le Dialogue «Sur la justice»*, pág. 62), la segunda parte de la frase haría referencia a la concepción de la justicia expuesta por Aristóteles en la obra, porque «la justicia política se caracteriza precisamente por la igualdad de los miembros de la comunidad en la que se realiza».

[410] De este fragmento se desprende que Aristóteles concedía, al igual que Platón, una preeminencia a la justicia sobre todas las demás virtudes y que en la obra, como ya sostuvo BERNAYS *(Die Dialoge...*, págs. 49-50),

5 (Rose[3], 87; Gigon, 13) Porfirio, *Com. del «Sobre la interpretación», apud* Boecio, *Com. del «Sobre la int.»* ed. 2, 1, 1, p. 27 (Meiser)

Aristóteles... en su obra *Sobre la Justicia*... dice así: «los pensamientos y las percepciones se distinguen inmediatamente por naturaleza», que en latín puedes interpretar del siguiente modo: por naturaleza están separados el intelecto y los sentidos[411].

6 (Rose[3], 88; Ross, 6; Gigon, 981) Temistio, *Disc.* II 26d-27b

Me envidiaban por la alabanza... Pero Zenón, el fundador de la escuela estoica, aunque en otras cosas era altivo y arrogante, se sintió contento y ufano cuando los atenienses le concedieron la ciudadanía en atención a sus discursos, siendo extranjero y fenicio. ¿Mientras que yo seré tan tosco y tan insensible a Aristóteles, a quien he considerado un ejemplo para la vida y la sabiduría, como para creer que todo honor, venga de quien venga y por el motivo que sea, es indeseable para un hombre bueno e indigno de él? ¿Es que me olvido de sus argumentos cuando distingue la vanidad de la magnanimidad[412]? Al hacer estas distinciones, dice en algún lugar que, tratándose de grandes honores, como de otras cosas que se denominan bienes, existe entre los hombres un afán desmedido, pero que en otros casos es comedido y razonable. Efectivamente, aquel que con el clamor y los aplausos de la muchedumbre se vanagloria y alza las cejas en señal de orgullo, por haber gastado mucho dinero para ellos en el teatro y las carreras de caballos, es vanidoso y está afectado por ese mal al que Aristóteles da el nombre de vanidad, en cambio el que desprecia estos aplausos y cree que no valen más que el rumor de las olas cuando resuenan en la playa, mientras valora por encima de todas las cosas el voto sin adulación que dan los hombres buenos a la virtud, es en verdad un hombre magnánimo y de nobles pensamientos.

7a (Rose[3], 661; Laurenti, 1a; Gigon, 107)[413] Estobeo, III 20, 46

De Aristóteles. «¿No ves cómo se aleja el razonamiento de todo lo que se realiza bajo los efectos de la ira, huyendo de lo colérico como si se tratara de un pequeño tirano?».

se planteaba el tema ético del fin último de la vida humana, que, desde la perspectiva platónico-aristotélica, no puede identificarse con el placer sin destruir las bases de la moral. La vinculación de lo ético (el placer como fin) y lo político (la justicia en la ciudad, la crítica del imperialismo) habían estado, por otro lado, esencialmente unidos en las obras platónicas, como nos recuerdan los casos del *Gorgias* y la *República*.

[411] En *Acerca del alma* III 3, 427b6 y sigs., 427b27, Aristóteles distingue entre percepción e intelección y en *Ét. Nic.*, I 13, 1102a26-28 (= Test. 6) remite a sus obras exotéricas, para hacer referencia a una división del alma en una parte irracional y otra racional, por lo que algunos autores creen que podría tratarse del *Sobre la Justicia* (cf. Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 176). Véase la nota a este Testimonio. Por otra parte, la frase transmitida por Boecio ha sido interpretada de muy diversas maneras, como prueba de que Aristóteles en la obra trataba temas lógicos (Bernays, *Die Dialoge...*, pág. 50), psicológicos (Moraux, *Le Dialogue «Sur la Justice»*, págs. 61-62) o epistemológicos (Chroust, «Aristotle's *on Justice*», pág. 82).

[412] En su elogio de la magnanimidad Aristóteles la distingue de conductas que pecan por exceso y por defecto, que es lo que ocurre, respectivamente, en el caso de la vanidad y la pusilanimidad. Cf. *Ét. Nic.* II 4, 125a16-35.

[413] Estos tres últimos fragmentos, que faltan en Ross, los han atribuido al *Sobre la Justicia* otros editores siguiendo las indicaciones de Heitz *(Die verlorenen Schriften...*, pág. 173). Tal es el caso de Moraux, *Le Dialogue «Sur la Justice»*, págs. 79-81, que atribuyó a esta obra los dos primeros fragmentos, y de Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, págs.139-141, aun-

7b (Rose[3], 660; Laurenti, 1b; Gigon, 108) Estobeo, III 20, 55

De Aristóteles. De la misma manera que el humo, cuando nos pica en los ojos, no nos deja ver ni lo que tenemos delante de los pies, así también lo colérico, cuando se rebela contra el razonamiento, lo sume en la oscuridad y no deja al pensamiento prever las consecuencias absurdas que van a producirse por su causa»[414].

7c (Laurenti, 1c; Gigon, 110) Estobeo, III 20, 65

La cólera es una pasión bestial en su disposición, contumaz al apoderarse del hombre, dura y violenta en el poder que puede ejercer, responsable de crímenes, aliada de desdichas, cómplice de daños y deshonores, ruina de nuestro patrimonio, y más aún origen de destrucción[415].

que éste los incluyó como textos *incertae sedis*. Gigon, sin embargo, consideró que pertenecían a la obra *Sobre las pasiones ⟨o sobre⟩ la ira (Librorum Depertidorum Fragmenta*, pág. 366), junto a otros textos procedentes de Séneca que, siguiendo a Ross, hemos ubicado en el *Político* (3a-g). Nosotros los incluimos aquí con objeto de modificar mínimamente la numeración de Ross, aun a sabiendas de la incertidumbre que ello implica. Sobre las diversas razones filológicas de la ubicación de los fragmentos implicados, pertenecientes al *Político* y al *Sobre la Justicia*, cf. Bloch, «Un Imbroglio Philologique: Les Fragments d'Aristote Sur la Colère», 133-144, ya citado (n. 256).

[414] Estos textos reflejan otro aspecto de la ira, que viene a complementar lo dicho en el frag. 3 del *Político*. El mismo Platón, cuando analiza la función positiva que tiene el elemento colérico como aliado de la razón, ya nos advierte que ello es así «cuando no ha sido corrompido por una mala educación» *(Rep.* 441a), porque es consciente del carácter bestial e irracional del que está dotada esta parte del alma (cf. *Rep.* 441b-c). Ya hemos visto que Aristóteles pudo utilizar en sus obras exotéricas un esquema bipartito del alma (vease nota 134). Es muy posible, como sostiene Moraux, *Le Dialogue «Sur la Justice»*, pág. 80, que Aristóteles afirmara en la obra la necesidad de establecer el dominio de lo racional sobre lo irracional como fundamento ético y psicológico de su teoría de la justicia.

[415] La obra de Moraux, ya citada *(Le Dialogue «Sur la Justice»)*, ha intentado reconstruir este diálogo a partir de otros muchos pasajes de los tratados aristotélicos que remiten expresamente a las obras exotéricas. Pero, como han indicado otros muchos autores (cf., p. ej., Laurenti, *I Frammenti*, vol. I, pág. 154), no es seguro que Aristóteles haga referencia en ellos a una sola obra, porque podría estar pensando en varias. Siguiendo las indicaciones de Moraux en gran medida, Chroust *(Aristotle*, vol. II, págs. 81-83) ha podido elaborar una lista de cincuenta y un temas diferentes de política, ética, epistemología o psicología que pudieron ser tratados en este amplio diálogo, del que poseemos por desgracia muy pocos fragmentos que puedan ser atribuidos a él con seguridad.

OBRAS LÓGICAS

TESTIMONIOS

1 (Rose[3], T. 1; Ross, T. 1) Alejandro de Afrodisias, *Com. de los «Tópicos» de Aristóteles* 5, 17-19

De la así llamada dialéctica, Aristóteles ha tratado también en otros libros y mayormente en éstos, que se denominan *Tópicos.*

2 (Rose[3], T. 2; Ross, T. 2; Gigon, 121[1]) Alejandro de Afrodisias, *Ibid.* 27, 11

Podría llamar ejercicio al razonamiento que prueba cada una de las dos partes de la aserción[2]. Este tipo de razo-

---

[1] Gigon atribuye este texto, que figura como Testimonio de las Obras Lógicas en Ross, al título núm. 71 del catálogo de D. Laercio, *Théseis Epicheirēmatikaí (Tesis Argumentativas* V 24; cf. también núms. 33 y 66) e incluye también como segundo fragmento de esta obra el texto de Teón, que recogemos aquí, siguiendo a Ross, como Testimonio 4.

[2] En numerosos pasajes de su obra Aristóteles distingue entre la proposición dialéctica y la demostrativa: la primera, efectivamente, se caracteriza porque toma en sus razonamientos cualquiera de las dos partes de la aserción (afirmación, negación), según tenga que probar, por ejemplo, que el mundo es eterno o que no lo es o que el placer es deseable o que no lo es (cf. *Tóp.* I 11, 104b7 y sigs.), mientras que «la proposición demostrativa toma una determinada de las dos, por ser la verdadera». Cf. *Analíticos Primeros* I 1, 24a22-25; *Analíticos Segundos* I 2, 72a8-11. Sobre la dialéc-

namientos era acostumbrado entre los antiguos... (14-18) Ahora bien, una vez propuesta una tesis determinada, ejercitaban en ella su inventiva para hallar razonamientos, estableciendo y rechazando la tesis propuesta por medio de premisas plausibles. Aristóteles y Teofrasto han escrito libros de esta naturaleza en los que el razonamiento procede por medio de premisas plausibles estableciendo conclusiones opuestas.

3 (ROSE[3], T. 6; ROSS, T. 3, GIGON, 652) ELÍAS, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 133, 9-17

El presente libro[3] fue considerado auténtico... por la expresión... y porque superó las pruebas de autenticidad de los intérpretes áticos. En las antiguas bibliotecas, efectivamente, se encontraron cuarenta libros de los *Analíticos* y dos de las *Categorías,* pero solo aceptaron cuatro de los *Analíticos* y uno de las *Categorías*.

4 (ROSE[3], T. 3; ROSS, T. 4; GIGON, 122 y 647) TEÓN, *Ejercicios de retórica* II 165

Pueden tomarse ejemplos de ejercicio con tesis de Aristóteles y Teofrasto, pues hay muchos libros de tesis que llevan sus nombres.

tica como *gymnasía* o ejercicio mental en la práctica argumentativa, cf. *Tóp.* I 2, 101a27 y sigs., VIII 11, 161a25, VIII 14, 163a29.

[3] Elías se refiere al tratado de las *Categorías,* del cual dice que si no fuera un escrito auténtico, «toda su obra lógica quedaría falta de encabezamiento» (133, 17-18). En los comentaristas antiguos hay numerosas referencias a la existencia de dos versiones de las *Categorías,* la que forma parte del *corpus* y otra, muy similar en extensión y contenido, de autenticidad discutida. Sobre esta última, véanse más adelante los testimonios y fragmentos recogidos bajo ese título.

SOBRE LOS PROBLEMAS[4]

FRAGMENTOS

1 (ROSE[3], 112; ROSS, 1; GIGON, 112) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Com. de los «Tópicos» de Aristóteles* 62, 30-63, 4

Uno podría preguntarse en qué género de problemas habría que incluir problemas de esta clase: ¿por qué la llamada piedra magnética atrae al hierro? y ¿qué naturaleza tienen las aguas proféticas? Parece, efectivamente, que estos no pertenecen a ninguno de los géneros existentes. O no son problemas dialécticos, que es de lo que trata la presente discusión así como estas distinciones...

63, 11-19. Pero los problemas propuestos de esta forma son problemas físicos, como ha dicho en su obra *Sobre los Problemas:* Pues cuando las causas que se desconocen son de fenómenos que son físicos, los problemas en cuestión son

[4] Este título, que aparece en el núm. 51 del catálogo de DIÓGENES LAERCIO (V 23), debe distinguirse de la colección de *Problemas* que ha llegado hasta nosotros integrada dentro del *corpus*. Según MORAUX, *Les Listes Anciennes...*, pág. 88, no tiene nada que ver tampoco con los *Problemas* que cita el mismo Aristóteles en sus obras conservadas, aunque algún especialista (P. GOHLKE) propuso su identificación con el libro segundo de los *Tópicos*.

físicos. Ciertamente, también se suscitan problemas dialécticos sobre cuestiones físicas, igual que los hay también en cuestiones éticas y lógicas[5], pero los que son de aquella naturaleza son dialécticos y los que son de ésta, físicos. Y problemas dialécticos serían todos los que se reducen a la cuestión de si una cosa es ⟨otra determinada⟩ y a la de si algo existe, que son dos de las cuatro cuestiones que menciona al comienzo del libro segundo de los *Analíticos Segundos*, pues el por qué y el qué es no son problemas dialécticos[6].

[5] En el ámbito dialéctico Aristóteles distingue, efectivamente, tres clases de proposiciones y problemas: éticos, físicos y lógicos. Cf. *Tóp.* I 14, 105b19-21.

[6] En el texto citado *(Analíticos Segundos* II 1, 89b24) Aristóteles afirma que investigamos cuatro cuestiones: el que *(tò hóti,* «si el sol se eclipsa»), el porqué *(tò dióti,* «por qué se eclipsa»), si existe *(ei ésti,* «si existe o no existe un centauro o un dios) y qué es *(tí esti,* «¿qué es dios?»). ALEJANDRO DE AFRODISIAS *(In Top.* 63, 5-6) alude a la doctrina aristotélica de que el problema y la premisa dialéctica responden a lo que el Estagirita denomina «pregunta de la contradicción» *(Analíticos Primeros* I 1, 24a23). ARISTÓTELES pone *(Tóp.* I 1, 104b7-8) como ejemplos característicos de problemas dialécticos la cuestión de si el placer es deseable o no lo es y la de si el mundo es eterno o no lo es. A juicio de ALEJANDRO *(In Top.* 63, 6 y sigs.), las preguntas que plantean qué es algo («cuál es la naturaleza de las aguas proféticas» o «qué es el hombre») o el porqué («¿por qué la piedra magnética atrae al hierro?») no son de naturaleza dialéctica. Respecto a la equivalencia de estas dos cuestiones (qué es y por qué es, véase *Anal. Seg.* II 2, 90a15.

DIVISIONES[7]

FRAGMENTOS

1 (ROSE[3], 113; ROSS, 1; GIGON, 622[8]) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Com. de los «Tópicos» de Aristóteles* 242, 1-9

«Además lo que es más bello por sí, más valioso y más loable son preferibles»[9]. En esta ocasión utiliza estas pala-

[7] El núm. 42 en el catálogo de DIÓGENES LAERCIO (V 23) hace referencia a unas *Divisiones* en diecisiete libros, pero hay otros títulos semejantes (núms. 29, 42, 43, 63) en los que aparece también la palabra división. El propio Aristóteles se refiere en sus obras a escritos, probablemente de carácter platónico, con esta denominación *(Partes de los animales* 1 2, 642b12; *Acerca de la generación y la corrupción* II 3, 330b16), criticando las insuficiencias del método dicotómico practicado en la Academia. Pero es improbable que el presente título se refiera a ellos, según indicó MORAUX *(Les Listes Anciennes...,* pág. 84), porque «un curso impartido por Platón» no se ubicaría, como la presente, entre las obras dialécticas sino entre las obras platónicas que siguen a los diálogos. Sobre el carácter pseudoepigráfico de las obras a las que se refieren los fragmentos 2 y 3, véanse las observaciones de MORAUX *(ibid.,* pág. 85), que las considera ejercicios escolares que vieron la luz en el Liceo. Las *Divisiones* mencionadas en la lista (en diecisiete libros) debían ser «un repertorio en el que se enumeraran las diferentes especies de bienes, amistades o constituciones, etc. distinguidas por Platón o Aristóteles», extractos derivados de sus obras y no obras editadas por el filósofo mismo.

[8] El presente texto lo ubica GIGON, *Librorum Deperditorum Fragmenta,* pág. 723, como fragmento único de la obra titulada *Tôn agathôn diaíresis (División de los Bienes),* a la que alude Alejandro, aunque falta en el catálogo de D. LAERCIO.

bras, más bello, más valioso y más loable, en un sentido más común, pues en la división de los bienes afirma que son valiosos aquellos bienes que tienen un carácter más primario, como dioses, antepasados y felicidad, y que son bellas y loables las virtudes y actividades en consonancia con ellas, mientras que son capacidades aquellas disposiciones que se pueden utilizar bien o mal, y beneficiosas las que producen estos bienes y colaboran a ello. Pero, en esta ocasión, parece emplear las palabras bello, loable y valioso también para los bienes como capacidades.

2 (ROSE[3], 114; ROSS, 2; GIGON, 82[10]) DIÓGENES LAERCIO, III 80

Platón, según dice Aristóteles, dividía las cosas del siguiente modo. De los bienes unos residen en el alma, otros en el cuerpo y otros son externos. Por ejemplo, la justicia, la sabiduría, el valor, la templanza y otros de esta naturaleza residen en el alma; la belleza, el bienestar, la salud y la fuerza en el cuerpo, y los amigos, la felicidad de la patria y la riqueza son bienes exteriores...

108 (74). De las cosas que son, unas son por sí mismas y otras se dicen en relación a algo...

109 (74). De acuerdo con Aristóteles, Platón dividía también las cosas primarias de esta forma.

---

[9] Esta frase es una cita de *Tóp.* III 1, 116b37-38, donde ARISTÓTELES analiza los lugares de lo preferible.

[10] GIGON *(Librorum Deperditorum Fragmenta,* págs. 318-333) ubica los frags. 82 y 83, que imprime por extenso, también bajo el título de *Divisiones,* pero las considera como un subapartado dentro de los «*Tópoi Protreptikoi* extraídos de diversos diálogos», como si constituyeran extractos derivados de diálogos de carácter ético *(opus cit.,* pág. 318).

3 (ROSE[3], 115; ROSS, 3; GIGON, 83) *Cod. Marc.* 257, f. 250-253

División de Aristóteles. El alma se divide en tres[11]...

4 (ROSS, 4; GIGON, 111)[12] SIMPLICIO, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 65, 5

En las *Divisiones*... (7-8) Habiendo expuesto previamente las categorías, añade lo siguiente: «me refiero a estas con sus inflexiones».

---

[11] Se refiere esta división a la teoría platónica de las tres partes que constituyen el alma: racional, colérica y concupiscible.

[12] Este es el único fragmento de los incluidos aquí por Ross que Gigon consideró perteneciente a las *Divisiones* en diecisiete libros mencionadas por D. LAERCIO (V 23, 42).

ANOTACIONES[13]

TESTIMONIO

1 (Ross, T. 1) Filópono, *Com. de los «Analíticos Segundos» de Aristóteles* 233, 32

Alejandro dice que son más lógicos los razonamientos que parten de las definiciones, de las que se sirven como premisas, pues asume que hay definiciones y que es posible definir las cosas, sin indicar esto, es decir, que hay definiciones, igual que en el segundo libro de los *Razonamientos lógicos* asume como algo acordado que hay demostración.

[13] En el catálogo de Diógenes Laercio figuran en el núm. 33 unas *Anotaciones argumentales (Hypomnēmata epicheirēmatiká)* en tres libros (cf. también títulos 65 y 70). El término epiquerema, que designa el razonamiento dialéctico (cf. *Tóp.* VIII 11, 162a16), nos muestra el carácter dialéctico que debían tener las obras en cuyo título se incluye esta denominación. Cf. Moraux, *Les Listes Anciennes...*, págs. 69-70 y 94.

FRAGMENTOS

1a (ROSE[3], 116; ROSS, 1; GIGON, 113 y 770) SIMPLICIO, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 64, 18

Ahora bien, los seguidores de Lucio[14] se preguntan por qué razón omitió las conjunciones, si éstas son expresiones significativas...

64, 29-65, 10. También se preguntan dónde se clasificarán los artículos, a los que se aplica igualmente el mismo razonamiento, pues estos términos son como conjunciones, que connotan los géneros masculino y femenino de modo indefinido, ya que no indican qué es una cosa, por lo que algunos los llaman indefinidos. ¿Pero dónde se clasificarán las negaciones, las privaciones y las diferentes inflexiones de los verbos? A esto respondió el mismo Aristóteles en sus escritos de anotaciones: en la *Metódica*[15], en sus *Anotaciones*, en las *Divisiones* y en otro tratado titulado *En función de la expresión,* que algunos no consideran una obra auténtica de Aristóteles, aunque en cualquier caso será de alguien perteneciente a la escuela; en estas obras, habiendo expuesto previamente las categorías, añade lo siguiente: «me refiero a éstas con sus inflexiones», es decir, con sus formas derivadas, y relacionó su doctrina de éstas con las negaciones, las privaciones y los términos indefinidos.

[14] Lucio es un pensador perteneciente al medioplatonismo, aunque anteriormente se le consideraba estoico. Vivió a mediados del s. II d. C. y sólo lo conocemos como precursor de Nicóstrato en su crítica de la teoría aristotélica de las categorías. Ambos filósofos, considerándola desde un punto de vista lingüístico, la juzgaron incompleta por no tener en cuenta las inflexiones gramaticales y otros términos como las conjunciones, que no aparecen recogidas en la lista de las categorías. También se les atribuye haber suscitado el problema de si la doctrina de las categorías puede aplicarse al mundo inteligible. Cf. H. B. GOTTSCHALK, «The earliest Aristotelian Commentators», en R. SORABJI, *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence,* Londres, 1990, págs. 55-81, esp. 71 y sigs. y J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220,* Londres, 1977, págs. 233-236.

[15] Aristóteles cita esta obra en *Retórica* I 2, 1356b20. Aunque MORAUX y otros *(Les Listes Anciennes...,* pág. 66; DÜRING, *Aristóteles,* pág. 99) han visto en esta cita una alusión a los *Tópicos,* hay otros autores que la consideran una obra diferente de éstos, dentro de las obras lógicas del Estagirita; véase en ese sentido, RACIONERO, *Aristóteles, Retórica,* págs. 75-78 y 181, n. 47. La expresión *parà tḕn léxin,* que traducimos como *En función de la expresión,* aparece numerosas veces en los tratados del *Órganon.* Remito al lector a la traducción, ya citada, de M. CANDEL SANMARTÍN en esta misma colección, *Aristóteles, Tratados de Lógica,* vol. I, B.C.G. 51, págs. 312 y sigs. Como puede comprobarse por la numeración, GIGON *(Librorum Deperditorum Fragmenta,* págs. 371 y 776) ubicó estos dos textos de Simplicio y Dexipo bajo el mismo título que Ross *(Hypomnḗmata),* pero incluyó también el de Simplicio como fragmento perteneciente a los *Metódicos.*

1b (ROSE[3], 116; GIGON, 771) DEXIPO, *In Cat.* 33, 8-13

¿Pero dónde, dicen, se clasificarán las negaciones, las privaciones, los términos indefinidos y las formas derivadas que corresponden a cada categoría? Sobre esto, ciertamente, nos instruyó mejor el mismo Aristóteles en sus *Anotaciones*, ya que, después de exponer previamente las categorías con sus inflexiones y con las negaciones y términos indefinidos, relacionó todo ello con su doctrina de tales materias, llamando inflexiones *(ptṓseis)* a las formas derivadas.

CATEGORÍAS[16]

TESTIMONIOS

1 (ROSE[3], T. 4; ROSS, T. 1; GIGON, 653) PS. AMONIO, *Com. del tratado aristotélico sobre las «Categorías»* (Ven. 1546) f. 13a

Dicen que en la Gran Biblioteca se han encontrado cuarenta libros de los *Analíticos* y dos de las *Categorías;* los intérpretes consideraron que este libro de las *Categorías* era una obra auténtica de Aristóteles y que también eran autén-

---

[16] Los catálogos de DIÓGENES LAERCIO (núm. 141) y HESIQUIO (núm. 132) mencionan una obra aristotélica en un libro con este título *(katēgoriôn).* Sin embargo, la mayor parte de los especialistas (Bernays, Heitz, Moraux) han pensado que se trata de una interpolación, ya que está ubicada al final, fuera del lugar donde le correspondería por el carácter lógico del escrito. Dejando a un lado la cuestión de la autenticidad de las *Categorías* que forman parte del *corpus* (cf. GUTHRIE, *Historia filosofía griega,* vol. VI, pág. 138, n. 2, y M. FREDE, «The Title, Unity and Authenticity of the Aristotelian *Categories*», incluido en *Essays in Ancient Philosophy,* Oxford, 1987, 11-28, págs. 24-28), algunos autores han visto en esta mención del catálogo una alusión a la segunda versión de las *Categorías,* hoy perdida, a la que hacen referencia los fragmentos recogidos en esta sección. Cf., en ese sentido, el juicio de Bernays, *Die Dialoge...,* pág. 134. Sin embargo, al faltar una mención anterior de la obra en la lista, esta hipótesis pareció a MORAUX *(Les Listes Anciennes...,* pág. 187) completamente gratuita. Según el testimonio de OLIMPIODORO (cf. *Prol.* 24, 14-20), que repite la información que recogemos aquí acerca de los diversos ejemplares de los *Analíticos* y *Categorías* sobre cuya autenticidad se pronunciaron los comentaristas, la segunda versión de las *Categorías* era considerada espuria.

ticos cuatro libros de los *Analíticos*. Así lo consideraron basándose en su contenido conceptual y en la expresión, así como en el hecho de que el filósofo siempre cita este libro en el resto de sus tratados.

2 (Ross, T. 2; Gigon, 652) Elías, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 133, 9-18

Tratemos ahora de la autenticidad de la obra. El presente libro fue considerado auténtico desde antiguo por la expresión y la agudeza de sus entimemas, así como por el hecho de que Aristóteles cite nominalmente el presente libro en otras obras suyas y utilice la expresión «como se dice en las *Categorías*»[17]. También se tuvo en cuenta que compañeros suyos escribieron[18], a imitación de él, libros con el mismo título anteponiéndole el término «sobre» y que superó las pruebas de autenticidad de los intérpretes áticos. En las antiguas bibliotecas, efectivamente, se encontraron cuarenta libros de los *Analíticos* y dos de las *Categorías:* pero sólo aceptaron cuatro de los *Analíticos* y uno de las *Categorías*,

[17] Esta expresión no se halla en ningún escrito aristotélico. Ni siquiera el título está documentado en Aristóteles, como nos recuerda Düring (*Aristóteles*, pág. 98), aunque el Estagirita se refiere en varias ocasiones a «las figuras de la predicación» (cf. *Metaf.* V 7, 1017a23; VI 2, 1026a36; *Fís.* V4, 227b4). Sobre el título *Categorías*, véase, M. Frede, «The Title, Unity and Authenticity of the Aristotelian *Categories*», págs.17-21. A juicio de Frede, no hay pasaje alguno en el que Aristóteles «se refiera claramente y sin ambigüedad a este tratado» *(opus cit.*, pág. 24).

[18] A Teofrasto, Fanías y Eudemo se les atribuyen, efectivamente, obras con el título de *Categorías*, escritas a imitación de su maestro (cf. Filópono, *Com. de las «Categorías»* 7, 20-21). Véanse los fragmentos 7 y 8 (Wehrli) de Eudemo. Respecto a Teofrasto, los especialistas se dividen a la hora de juzgar la veracidad de este dato, pues algunos dudan de que escribiera una obra con este título (cf. Gottschalk, «The earliest Aristotelian Commentators», pág. 69), mientras que otros lo consideran un hecho fiable (Frede, *opus cit.*, pág. 24).

y si no fuese auténtico el presente tratado, toda su obra lógica quedaría falta de encabezamiento.

1a (Rose[3], 117; Ross, 1a, Gigon, 651[19]) Simplicio, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 18, 16-21

Adrasto[20] refiere en su obra *Sobre el ordenamiento de los tratados de Aristóteles* que se considera también como aristotélico otro libro de las *Categorías*, el cual es breve y conciso en la expresión y difiere en pocas divisiones, y comienza con las siguientes palabras: «de las cosas que son, unas son...». Cuenta que el número de líneas de una y otra obra es el mismo, de manera que utiliza el término «breve» en relación a la expresión, en el sentido de que cada uno de los razonamientos estaba expuesto de forma concisa.

1b (Rose[3], 117; Ross, 1b; Gigon, 650) Amonio, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 13, 20-25

Hay que tener presente que en las antiguas bibliotecas se encontraron cuarenta libros de los *Analíticos* y dos de las

[19] Gigon *(Librorum Deperditorum Fragmenta*, págs. 734-735) atribuye los fragmentos 650-655 a una obra cuyo título no aparece en D. Laercio, *Katēgoríai en bibliois B*, diversa naturalmente de las *Categorías* que forman parte del *corpus*.

[20] Adrasto de Afrodisias es un filósofo peripatético del s. II d. C., a quien se debe, según Simplicio *(Com. de las «Categorías»* 8, 15-16), la ubicación de los *Tópicos* después de las *Categorías*, que él consideraba una obra introductoria a los *Tópicos*, por lo que la denominaba *Prò tôn tópōn*, siguiendo, por otra parte, una tradición anterior, diversa de la impuesta por Andrónico. Cf. Moraux, *Les Listes Anciennes...*, págs. 60 y sig. y Frede, *opus cit.*, pág. 19. Como muestra esta noticia que se remonta a Adrasto, la otra versión de las *Categorías* también se atribuía a Aristóteles. Su contradicción con la versión ofrecida por Olimpiodoro (ver nota 16), puede deberse, como sugiere Frede *(opus cit.*, pág. 364, n. 21) al hecho de que en tiempos helenísticos se prefería la versión de la obra que ha llegado hasta nosotros, mientras que la autoría de la segunda era una cuestión abierta.

Categorías. Uno de éstos comenzaba así: «de las cosas que son, unas se llaman homónimas y otras sinónimas». Pero el segundo libro, que es el que ahora tenemos ante nosotros, contenía las siguientes palabras: «se llaman homónimas aquellas cosas que solo tienen el nombre en común, siendo diferente la definición de su entidad»[21]. Éste se ha valorado más por ser superior tanto en la ordenación como en los contenidos y porque proclama en todo a Aristóteles como su autor.

1c (Rose[3], 117; Ross, 1c; Gigon, 653) Ps. Amonio, *Com. del tratado aristotélico sobre las «Categorías»* f. 17a

Como se ha dicho, se hallaron dos libros de las *Categorías* casi idénticos en todo y con la misma introducción. Uno, efectivamente, comienza así: «De las cosas que son, unas son homónimas y otras son sinónimas[22]», que es una frase casi igual a la que figura en el libro que tenemos ante nosotros. Éste último fue considerado el libro auténtico del filósofo por todos los intérpretes[23].

1d (Rose[3], T. 7; Ross, 1d; Gigon, 653) Escolios a las *Categorías* 33b25 (Brandis)

Esta obra fue considerada auténtica... (30, 33) porque superó las pruebas de todos los intérpretes aticistas y, de los

[21] La primera parte de la frase es idéntica al comienzo de las *Categorías* que forman parte del *corpus*, pero la segunda parte difiere ligeramente en la cita de Amonio: «se llaman homónimas aquellas cosas que solo tienen el nombre en común, siendo diferente el enunciado de la entidad que corresponde al nombre» (*Cat.* 1a1-2).

[22] Obsérvese la diferencia en la cita respecto al texto anterior de Amonio, en el que «se llaman homónimas...» *(homṓnyma légetai)* ha sido sustituido ahora por «son homónimas» *(homṓnyma esti)*.

[23] La misma información aparece contenida en los escolios a Aristót., *Categorías* 33b25.

dos libros encontrados sobre el mismo tema todos juzgaron auténtico sólo éste, igual que ocurrió con cuatro de los cuarenta libros de los *Analíticos*, según informa Adrasto.

1e (Rose[3], 117; Ross, 1e; Gigon, 655) Boecio, *Com. del tratado aristotélico sobre las «Categorías»* I 161d-162a (Migne)

El libro, verdaderamente, es de Aristóteles y de nadie más, porque lo que mantiene él mismo en toda su filosofía está de acuerdo con el contenido doctrinal de esta obra, y su misma brevedad y sutileza no son extrañas a Aristóteles... aunque existe otro libro suyo que trata de estas materias y tiene casi el mismo contenido, a pesar de que difiera de éste verbalmente. Pero este libro es el que se considera obra suya.

SOBRE LOS CONTRARIOS[24]

TESTIMONIOS

1 (Ross, T. 1; Gigon, 644, 1[25]) Aristóteles, *Metafísica* IV 2, 1003b33-1004a2

Hay tantas especies de lo uno como de lo que es. Y, respecto a éstos, le corresponde a una ciencia, que es la misma

---

[24] El catálogo de Diógenes Laercio (V 22, núm. 30) y el de Hesiquio (núm. 32) contienen una obra de Aristóteles *Sobre los Contrarios (Peri enantiōn)* en un libro, pero Simplicio, como puede verse en los Testimonios incluidos en esta sección, habla de un libro titulado *Sobre los Opuestos (Peri antikeiménōn)*, que, según los especialistas (Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 53; E. Berti, *La Filosofia del primo Aristotele*, pág. 250, n. 126), no tiene nada que ver con el anterior, probablemente perdido ya en tiempos de Alejandro.

[25] Gigon, a diferencia de Ross *(Librorum Deperditorum Fragmenta*, págs. 731-732) atribuye los fragmentos 643, 1; 643, 2; y 643, 3, a una obra titulada *Diaíresis tôn enantiōn (División de los Contrarios)* y los fragmentos 644, 1 a 645, 2 a otra distinta, *Eklogè tôn enantiōn (Selección de los Contrarios)*. Sin embargo, es muy difícil poder distinguir estas dos obras, considerando, como ha señalado una especialista (C. Rossitto, en T. Dorandi, E. Berti, C. Rossitto, «La Nuova Edizione dei Frammenti di Aristotele», *Elenchos* 10 [1989], 193-215, esp. 212-213), que hay «una profunda afinidad de forma, contenido y fuente» entre ambas. Por último, los textos de Simplicio, incluidos también en esta misma sección por Ross, Gigon (frags. 624-628) los atribuye a una tercera obra, *Peri antikeiménōn, Sobre los Opuestos*.

en género, conocer su esencia. Me refiero, por ejemplo, a lo mismo y lo semejante y a las demás nociones de esta clase. Y casi todos los contrarios se reducen a este principio, pero estas cosas ya las hemos investigado en la *Selección de los Contrarios*[26].

2 (ROSS, T. 2; GIGON, 643, 1) ARISTÓT., *Ibid.* X 3, 1054a29-32

A lo uno pertenecen, como hemos descrito en la *División de los contrarios,* lo mismo, lo semejante y lo igual, y a la pluralidad lo otro, lo desemejante y lo desigual.

3 (ROSS, T. 3; GIGON, 644, 2) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 250, 17-19

Para el conocimiento de que casi todos los contrarios se reducen a lo Uno y lo Múltiple como principio, Aristóteles nos remite a la *Selección de los contrarios,* donde ha tratado con detalle sobre estas cosas.

4 (ROSS, T. 4) SIRIANO, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 61, 12-17

Diferencias del uno, a modo de especies suyas, son lo mismo, lo semejante, lo igual, lo recto y, en general, la columna mejor[27], de la misma manera que la columna peor es-

---

[26] A juicio de ROSS, *Aristotle's Metaphysics,* vol. I, pág .259, Aristóteles se refiere con esta denominación a la obra *Sobre los contrarios* mencionada en los catálogos de D. Laercio y Hesiquio, a la que ya hemos hecho referencia. Véase, en este mismo sentido, T. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles, Metafísica*, nota *ad loc.*

[27] Aristóteles hace referencia en la *Metafísica* en numerosas ocasiones a las columnas o series de los opuestos. En *Metaf.* IV 2, 1004a9 y sigs. afirma que el conocimiento de los opuestos le corresponde a una misma ciencia y, por tanto, compete a esta el esclarecimiento de lo que es y lo

tá integrada por los opuestos correspondientes a la multiplicidad. El filósofo se ocupó él mismo de estudiar este tema con detalle, elaborando una selección de todos los contrarios y una clasificación en la que unos figuraban bajo lo Uno y otros bajo la Multiplicidad.

5 (ROSS, T. 5; GIGON, 85, 3) ASCLEPIO, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 237, 11-13

Para el conocimiento de que casi todos los contrarios se reducen a lo Uno y lo Múltiple como principio, Aristóteles nos remite a la *Selección de los Contrarios*, donde ha estudiado con detalle estas cosas.

6 (ROSS, T. 6; GIGON, 624) SIMPLICIO, *Com. a las «Categorías» de Aristóteles* 382, 7-10

Aristóteles parece extraer lo que dice sobre los opuestos del libro de Arquitas[28], titulado *Sobre los Opuestos*, que aquél no juntó a su estudio de los géneros, pues consideró oportuno dedicar a ello un tratado en particular.

7 (ROSE³, T. 1; ROSS, T. 7; GIGON, 627) SIMPLICIO, *Ibid.* 407, 15-16

Una vez completado el estudio sobre la diferencia entre los opuestos en Aristóteles, estaría bien citar lo que escribió Arquitas sobre éstos (en el libro *Sobre los Opuestos*, que es el modelo de lo expuesto)...

19-20. Pues quien hubiera examinado el libro de Aristóteles *Sobre los Opuestos* no lo habría pasado por alto.

---

que no es, de la unidad y la pluralidad, así como de todos los opuestos que se reducen a éstos (1004b27-28).

[28] Sobre ARQUITAS DE TARENTO, filósofo pitagórico, perteneciente a la primera mitad del s. IV a. C., véase *Sobre la filosofía de Arquitas,* incluido en las Obras Filosóficas.

FRAGMENTOS

1 (ROSE[3], 118; ROSS, 1; GIGON, 625) SIMPLICIO, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 387, 17-388, 1

Mas como ya se ha esclarecido el modo de expresión que utiliza Aristóteles, veamos cuánto añaden a este paso los más insignes intérpretes. Pues dado que los estoicos se enorgullecen mucho por sus trabajos lógicos, se empeñan en mostrar que, tanto en otros temas como en relación con los contrarios, Aristóteles ha proporcionado el punto de partida de todas estas cuestiones en un libro que tituló *Sobre los Opuestos,* en el cual se plantean también una enorme cantidad de aporías. De éstas ellos han expuesto una pequeña parte. Y si es verdad que no sería razonable incluir las demás en una introducción, hay que hablar de aquellas de las que se han ocupado los estoicos en consonancia con Aristóteles. Pues bien, hay establecida una antigua definición de los contrarios, que ya hemos recordado anteriormente, según la cual son contrarios aquellas cosas que difieren máximamente dentro de un género[29]. Aristóteles corrigió esta definición en su obra *Sobre los Opuestos* sometiéndola a todo tipo de pruebas. Efectivamente, él se planteó si las cosas que difieren son contrarias y si la diferencia puede ser

[29] Ésta es, efectivamente una de las acepciones que tiene el término *enantíos* (contrario) en *Metaf.* V 10, 1018a27-28. Para los conceptos de opuesto *(antikeímenon)* y contrario *(enantíon)* en Aristóteles, véase, en general, *Metaf.* V 10, esp. 1018a20-35 y *Cat.* 10 y 11. En estos dos capítulos de las *Categorías,* ARISTÓTELES examina pormenorizadamente cuatro formas de oposición (cf. también *Tóp.* II 2, 109b17-20): según la relación, los contrarios, los contradictorios y la posesión/privación. Véase la nota siguiente.

contrariedad, si la distancia total es la diferencia máxima y si las cosas que están máximamente alejadas se identifican con las que difieren en grado sumo, qué es el distanciamiento y cómo hay que entender el alejamiento máximo[30]. A la vista de los absurdos que se originaban, había que añadir algo al género[31], de modo que la definición de los contrarios consistiera en decir que son «cosas que están máximamente alejadas en el mismo género». Aristóteles mostró los absurdos que se deducen de ello, se planteó la cuestión de si la contrariedad es heterogeneidad y si son contrarias las cosas máximamente heterogéneas, así como otras muchas críticas...

388, 13-14. Ésta es una pequeña parte de las dificultades que Aristóteles suscitó en su obra sobre las contrariedades.

[30] En *Metaf.* X 4, 1055a3-4, ARISTÓTELES afirma que las cosas que difieren entre sí pueden diferir más o menos, pero la diferencia máxima es la contrariedad. Las cosas que difieren en género no pueden pasar las unas a las otras, pero, en las que difieren en especie, las generaciones tienen lugar a partir de los contrarios, que son extremos, y, en consecuencia, la distancia más grande es la que se da entre ellos. Lo máximo es, como en este caso, lo que no puede ser superado y, por tanto, la contrariedad implica una distancia extrema (1055a9) o una diferencia perfecta (1055a16). Igualmente en *Ét. Nic.* II 8, 1108b33-35, Aristóteles afirma que «las cosas que se alejan máximamente las unas de las otras se definen como contrarios, de modo que son más opuestas las que están más alejadas».

[31] Tanto en *Metaf.* V 10, 1018a25 y sigs. como en X 4, 1055a27 sigs, Aristóteles reconoce como contrarios «las cosas que difieren máximamente» (a) en el mismo género, (b) en el mismo sujeto receptor y (c) bajo la misma potencia, pero en el primero de estos dos pasajes se llaman también contrarios «las cosas que no pueden estar a la vez en lo mismo, siendo diferentes en el género», mientras que en el segundo se afirma explícitamente que no existe diferencia ni contrarios entre cosas que pertenecen a géneros diferentes (1055a26-27). Es posible que Aristóteles haya utilizado el concepto de género y diferencia de un modo menos estricto en otros pasajes y de ahí la discrepancia (cf. ROSS, *Aristotle's Metaphysics,* vol. II, pág. 291).

2 (Rose[3], 119; Ross, 2; Gigon, 625) Simplicio, *Ibid.* 388, 21-24

Así pues, los estoicos se sirvieron de todas estas distinciones y, en el caso de las demás que están referidas a los contrarios, siguieron los pasos de Aristóteles, ya que fue él quien les ha proporcionado sus puntos de partida en su tratado *Sobre los Opuestos* y ellos los han desarrollado en sus propios libros...

389, 4-10. Siendo ésta la doctrina de los estoicos, veamos cómo se apartaron en ella del legado de Aristóteles. Éste, efectivamente, en su obra *Sobre los Opuestos,* dice que la justicia es contraria a la injusticia. Pero afirma que no se dice que el justo sea contrario del injusto, sino que está dispuesto contrariamente a éste. «Si también estas cosas son contrarias, afirma él, lo contrario se dirá en dos sentidos. Pues, por un lado, los contrarios se dirán en relación a sí mismos, como la virtud y el vicio, o el movimiento y el reposo, y, por otro lado, se dirán de lo que participa de los contrarios, como lo que se mueve y lo que está en reposo o lo que es bueno y lo que es malo»[32].

3 (Rose[3], 120; Ross, 3; Gigon, 625) Simplicio, *Ibid.* 389, 25-390, 7

Por este motivo Crisipo afirma[33] que la prudencia es contraria a la imprudencia, pero que la definición de la una no es contraria a la definición de la otra en el mismo sentido. Pero también oponen las definiciones conjuntamente una a una, haciendo referencia a aquellas cosas de las que

[32] En *Metaf.* V 10, 1018a31 sigs. el Estagirita, después de haber definido los contrarios como se ha explicado, distingue, efectivamente, entre los contrarios, propiamente dichos, y las cosas que los poseen, los reciben o son susceptibles de producirlos o experimentarlos.

[33] Cf. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 173.

son definición. El primero que hizo estas distinciones fue Aristóteles, el cual consideraba que un término simple no es contrario a la definición de su contrario, por ejemplo, la prudencia no es contraria a la ignorancia de bienes y males y de cosas indiferentes, mas si hay contrariedad en tal caso, habría que oponer definición a definición conjuntamente y llamarlas contrarias por ser definiciones de cosas que son contrarias. Prosiguiendo en la elaboración de tales distinciones, sostiene que un enunciado de definición es contrario a otro enunciado, si hacen referencia a un contrario en género o en las diferencias o en ambas cosas a la vez. Por ejemplo, pongamos por caso que la definición de lo bello consiste en una proporción mutua entre las partes, lo contrario de esto será la desproporción de las partes entre sí; y la contrariedad es en el género, pero en otros casos radica en las diferencias. Por ejemplo, el blanco es un color dilatante de la vista, mientras que el negro es un color contrayente[34]. En el caso de éstos, el género es el mismo, pero la contrariedad depende de las diferencias. Así pues, queda dicho cómo una definición es contraria a otra y cómo serán contrarias las definiciones que expresan la entidad. Pero consideremos ya suficientemente tratado el asunto con esto.

4 (Rose[3], 121; Ross, 4; Gigon, 625) Simplicio, *Ibid.* 390, 19-25

El mismo Aristóteles en su libro *Sobre los Opuestos* estudió si no es necesario que quien haya perdido una de dos cosas adquiera la otra y si hay un intermedio entre éstas o no

[34] Aristóteles pone el blanco y el negro, con la misma definición de estos colores, como ejemplos de contrarios cuya contrariedad depende de las diferencias de un mismo género. Véase *Tóp.* I 15, 107b29-30, y III 5, 119a30, y esp. *Metaf.* X 7, 1057b8-11, y la nota de T. Calvo Martínez *ad loc.* (*Aristóteles, Metafísica,* B.C.G. 200, pág. 416, n. 39).

ocurre así siempre[35]. Pues el que pierde una opinión verdadera no adquiere necesariamente una opinión falsa ni el que ha perdido una opinión falsa adquiere una verdadera, sino que algunas veces de una opinión determinada pasa a no mantener ninguna en absoluto o a convertirla en ciencia. Mas entre la opinión verdadera y la falsa no hay ningún intermedio sino la ignorancia o la ciencia.

5 (ROSE[3], 122-3; ROSS, 5; GIGON, 626) SIMPLICIO, *Ibid.* 402, 26-28

Nicóstrato[36], adoptando paradójicamente como puntos de partida las privaciones basadas en la costumbre, afirma que la privación se transforma en posesión[37]...

402, 30-403, 1. Pero Aristóteles no basó sus nociones de privación y posesión en las que surgen de la costumbre sino en las que están fundadas en la naturaleza, que es a las que se aplica propiamente la antítesis entre posesión y privación. Así pues, argumentemos contra Nicóstrato sirviéndonos de

[35] Sobre los intermedios y las diferentes clases de oposición, véase, por ejemplo, *Cat.* 10, esp. 12a2-25 y *Metaf.* X 7. El principio que Aristóteles establece en las *Categorías* (12a9-11) es que hay intermedios en los casos en los que no es necesario que se dé uno de los dos contrarios (como, por ej., lo gris, entre lo blanco y lo negro), mientras que no existen cuando necesariamente ha de darse por naturaleza en los sujetos uno de los dos contrarios *(Cat.* 12a1-2, por ej., no hay intermedio entre la salud y la enfermedad).

[36] Claudio Nicóstrato, perteneciente al platonismo medio, cuya madurez se sitúa en torno al 160-170 d. C., es conocido especialmente por su polémica contra las *Categorías* de Aristóteles. Véase la nota 14 con referencias bibliográficas.

[37] La *héxis* puede traducirse por posesión, estado o hábito, según los casos (cf. *Metaf.* V 7), pero aquí constituye con la privación *(stérēsis)*, como hemos indicado en la nota 29, una de las formas de oposición. Para el concepto de privación, véase *Metaf.* V 21, 1022b22 y sigs.; respecto a su relación con las demás formas de oposición, véase *Cat.* 10, 12a26 y sigs.

estas distinciones aristotélicas. En su obra *Sobre los opuestos* Aristóteles afirma que reciben la denominación de privaciones unas que son privaciones de atributos naturales, otras de atributos basados en la costumbre, otras de posesiones, y otras de otras cosas, por ejemplo, la ceguera es privación de atributos naturales, la desnudez de estados acostumbrados y la privación de dinero, de las que se adquieren por el uso. Hay también otras muchas privaciones, y en algunos casos no es posible desembarazarse de ellas y en otros sí...

403, 5-24. Pero un estudio completo sobre las privaciones podemos hallarlo en el libro de Aristóteles y en el de Crisipo. Y Jámblico añadió algunas observaciones como las siguientes: «Diciéndose la posesión en muchos sentidos[38], como ya hemos mostrado, la privación se extiende a todos los significados de la posesión, aunque no ciertamente a todos los contrarios. Pues privación es lo mismo que pérdida, de modo que no puede hablarse de privación cuando se trata de algo malo, porque no podría haber pérdida de algo malo o perjudicial sino de algo bueno y beneficioso. Efectivamente, de quien se ha desembarazado de la enfermedad o la pobreza no se diría que ha quedado privado de la enfermedad o la pobreza, sino más bien del que se ha visto desposeído de la salud o la riqueza. La ceguera es privación de un bien (ya que la vista es un bien), pero la desnudez lo es de algo indiferente, ya que el vestido es indiferente y no constituye un bien ni un mal. Por eso ninguna privación es un bien sino algo malo o indiferente. Puede generarse privación de todos o de la mayoría de los bienes. Aristóteles afirma que los casos en los que menos abunda la privación es cuando se trata de bienes que radican en el alma o que se tienen por

[38] Aristóteles afirma, en efecto, en diversas ocasiones que la privación «se dice en muchos sentidos» *(pollachôs légetai)*. Cf., por ej., *Metaf.* IX 1, 1046a32; y X 4, 1055a34 y 1055b15-16.

elección, ya que nadie dice que haya sido privado de la justicia, y quien dice que «nadie te roba el saber» viene a decir algo que tiene el mismo sentido que esto. Así pues, las privaciones afectan más bien a la riqueza, a la fama, al honor y a cosas de esta clase y mayormente a los llamados bienes de propiedad. Por eso es por lo que las penas y las lamentaciones acompañan a la mayor parte de las privaciones». Pero Aristóteles aquí[39] ha establecido una antítesis entre las privaciones naturales y la privación de sus contrarios. Pero con estas indicaciones es suficiente.

6 (Rose[3], 124; Ross, 6; Gigon, 628) Simplicio, *Ibid.* 409, 15

Aristóteles añade estas indicaciones a lo dicho sobre los contrarios...

17. Que lo contrario de lo bueno siempre es malo, pero que lo contrario de lo malo unas veces es bueno y otras malo[40]...

30. En su libro *Sobre los opuestos* añadió a estas clases de contrariedad la que se da también entre aquellas cosas que no son ni buenas ni malas con otras que tampoco son buenas ni malas[41], afirmando que de esta forma son contra-

[39] En las *Categorías*.

[40] Cf. *Cat.* 11, 13b36-14a6. El ejemplo que pone Aristóteles de este último caso, poco frecuente, es el exceso, que siendo algo malo, es contrario de la deficiencia, lo cual constituye también un mal, y el término medio *(mesótēs)*, que es un bien, es un contrario de ambos. Simplicio añade en su comentario (409, 27-29) otros ejemplos en el mismo sentido, como el caso de la cobardía a la cual se opone no sólo el valor, que es algo bueno, sino también la osadía, que es malo.

[41] En los escritos conservados del *corpus* Aristóteles examina la relación de contrariedad que existe entre lo bueno y lo malo *(Cat.* 10 y 11) en numerosas ocasiones y sus diferencias respecto a otras formas de oposición. El Estagirita distingue asimismo la negación conjunta de opuestos

rios lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, lo agudo y lo grave, el movimiento y el reposo...

410, 25-30. Nicóstrato le critica que su división de los contrarios no es completa, por no añadir la oposición de lo indiferente con lo indiferente. Pero en su libro *Sobre los opuestos* la añadió al decir que existe una clase de oposición que se da entre lo que no es bueno ni malo con lo que no es bueno ni malo, como se ha dicho anteriormente. Aunque él no los llama indiferentes, según creo, porque el término «indiferente» es más reciente y fue una denominación establecida por los estoicos.

entre los que hay algo intermedio, como es el caso de «lo que no es bueno ni malo», que no es fácil designar con un nombre *(Cat.*10, 12a10-25), de la negación conjunta en la que los términos pertenecen a géneros distintos, en los cuales no hay intermedio (cf. *Metaf.* X 5, 1056a24-b2).

OBRAS FILOSÓFICAS

SOBRE EL BIEN

INTRODUCCIÓN

La autenticidad de la obra *Sobre el Bien*, en tres libros, está atestiguada por su presencia en todos los catálogos de las obras aristotélicas[1] y por las referencias que tenemos de ella en los comentaristas antiguos. La fuente principal para el conocimiento de esta obra es el comentario de Alejandro de Afrodisias al libro I de la *Metafísica* de Aristóteles. Es opinión común que todos los demás comentaristas que la citan dependen del testimonio de éste, que puede haber sido uno de los últimos en consultarla directamente[2]. Nuestros testimonios, como veremos, coinciden en que Aristóteles recogió en este escrito las enseñanzas impartidas por Platón en una conferencia o en un curso de lecciones. Esta noticia se extiende igualmente a otros discípulos y compañeros del filóso-

---

[1] Cf. D. Laercio, V 22, núm. 20; Hesiquio, núm. 20; Ptolomeo el Garib, núm. 8 (Rose), aunque los catálogos no coinciden en el número de libros que asignan a la obra (tres, uno o cinco, respectivamente).

[2] La obra es citada por Simplicio y Filópono, que la identifican erróneamente con el *Sobre la filosofía*, por el Pseudo Alejandro y por Asclepio, pero todos dependen directamente de las obras de Alejandro o indirectamente a través del testimonio de Porfirio. Cf. Robin, *La Théorie Platoniciene...*, págs. 644-645, y Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 39, n. 64.

fo ateniense, como Espeusipo, Jenócrates, Heráclides Póntico, Histieo o Hermodoro, que asistieron a esta lección e incluso redactaron, en algunos casos, obras con el mismo título que la de Aristóteles. La verdad es que, tanto en esta obra como en la *Metafísica*, el Estagirita atribuye a Platón determinados elementos doctrinales que no aparecen en los diálogos. Nos referimos a una teoría de los principios metafísicos de todo lo real, que deriva las Ideas a partir del Uno y la Díada indefinida, y a una versión matemática de las Ideas que las reducía a números, interpretándolas probablemente como relaciones o proporciones numéricas. En un texto, perteneciente a la *Física*, que se incluye aquí como Testimonio 2 de su obra *Sobre el Bien*, Aristóteles hace referencia a la existencia de unas «doctrinas no escritas» de Platón, de manera que la presente obra se ha visto involucrada en el problema de la interpretación esotérica de Platón, que atribuye precisamente a su enseñanza oral estos contenidos aparentemente ausentes de los diálogos.

La datación de *Sobre el Bien* está también inevitablemente ligada a tales controversias. Para algunos debe haberse escrito poco después de que Platón pronunciara esta conferencia o ciclo de conferencias, de manera que estaríamos así ante un *terminus post quem*, pero la cuestión es que no hay forma segura de datar esa lección. Algunos estudios han revelado la relación de la obra aristotélica con el *Filebo* y el *Timeo*, por lo que concluyen que tanto dicha lección como su versión aristotélica deben de haberse producido después del último viaje de Platón a Sicilia, en torno al año 360 ó 357/6 a. C[3]. Como *terminus ante quem* se recurre a la fecha probable de composición asignada al *Protréptico*, que se sitúa en torno al año 353 a. C., ya que se considera que éste último presupone las cuestiones tratadas en *Sobre el Bien* y sería, en consecuencia, posterior a esta obra[4]. Por tanto, la fecha de composición,

[3] Cf., respectivamente, BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 240 y A. H. CHROUST, «The Probable Dates of Some of Aristotle's Lost Works», incluido también en *Aristotle*, vol. II, 1-14, pág. 6.

[4] Tal fue la opinión defendida por P. WILPERT, *Zwei Aristotelischen Frühschriften*, Regensburg, 1949, págs. 127 y 148-151. Véanse, no obstante, las reservas críticas expresadas por MORAUX, *Les Listes Anciennes...*, pág. 326.

según estos cálculos, se atribuye a un periodo que se extendería entre el 360 y el 353 a. C. Sin embargo, otros autores han negado la relación de causa efecto entre la lección de Platón y la obra redactada por Aristóteles, porque creen que esa conferencia, de carácter público, tuvo un carácter excepcional y la información aristotélica no procede de ella sino de las lecciones que Platón impartía en la Academia para un círculo privado de discípulos[5].

La existencia de la lección pública ofrecida por Platón es un dato aceptado unánimemente por la crítica, pero la relación que guarda con el escrito aristotélico y la valoración de éste para el estudio del platonismo ha sido y es objeto de disputas. En primer lugar, según algunos, el hecho de que Aristóteles llegara a publicar sus notas de esa conferencia implica que se dio una importancia extraordinaria al acontecimiento, porque en la escuela no se escuchaban con regularidad exposiciones sistemáticas de su pensamiento y no existían en realidad tales doctrinas no escritas[6]. En es-

[5] Cf., en este sentido, K. GAISER, «Plato's Enigmatic lecture *On the Good*», *Phronesis* 25 (1980), 5-37, págs. 25-27 y H. KRÄMER, *Platone e I Fondamenti della Metafisica*, Milán, 1994 (1982), pág. 104, n. 79. KRÄMER *(opus cit.*, pág. 168) cree que las noticias contenidas en los escritos de sus discípulos proceden de las lecciones expuestas en la Academia, también bajo el título de *Sobre el Bien (peri tagathoû)*.

[6] Ésta es la tesis extrema, defendida por H. Cherniss, en sus dos obras dedicadas a examinar el testimonio de Aristóteles sobre el pensamiento platónico, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, ya citada, y *El Enigma de la Primera Academia*, México, 1993 (1945). Por lo que respecta a los contenidos de nuestra obra, en lo referente al principio material atribuido a las Ideas y la reducción de éstas a números, Cherniss cree que Aristóteles no tuvo otra fuente de información diferente de los diálogos, por lo que atribuye las discrepancias de su testimonio con las obras platónicas a una tergiversación o a una mala interpretación de los diálogos (cf. *El Enigma...*, págs. 7-38, especialmente pág. 33). Sus tesis, en lo esencial, son defendidas en la actualidad por L. Brisson y M. Isnardi Parente; véanse en el volumen especial de *Méthexis* 6 (1993), dedicado a los *ágrapha dógmata*, sus contribuciones respectivas, «Presupuestos y consecuencias

ta misma línea, hay quienes creen, como veremos, que los fragmentos atribuidos a *Sobre el Bien* contradicen lo dicho por Aristóteles en otros pasajes de la *Metafísica* y que en algunos casos parece referirse más bien a posiciones pitagóricas que a las del propio Platón[7]. Pero otros muchos autores, a nuestro juicio con razón, han valorado los extractos procedentes de este escrito como un instrumento valioso, que sirve de complemento a las obras conservadas de Aristóteles, a la hora de reconstruir la metafísica de los principios que Platón habría sostenido en los últimos años de su vida[8]. Finalmente, un tercer grupo cree, como hemos visto, que la información que Aristóteles puede aportar sobre esta metafísica no escrita de Platón no deriva de una conferencia o de un ciclo público de conferencias sino de su enseñanza regular en la Academia. Estos autores no atribuyen su doctrina de los principios a una última fase de su pensamiento sino a un periodo mucho mayor que debió comenzar con la fundación misma de la Academia[9].

de una interpretación esoterista de Platón», 13-36, y «Platón y el Problema de los *Ágrapha*», 73-92.

[7] M. Isnardi Parente, «Analisi della Testimonianza di A. D'Afrodisia sul *Peri Tagathoû* di Aristotele», *Rendiconti dell'Academia Nazionale del Lincei* 9, 6 (1995), 35-58, págs. 35 y 56-57.

[8] La atribución de las doctrinas no escritas a una última fase del pensamiento platónico ha sido sostenida por muchos autores clásicos de la historia de la filosofía griega, como E. Zeller, L. Robin, J. Burnet, A. Taylor, etc. Cf., en este sentido, por ej., Ross, *La Teoría de las Ideas de Platón*, págs.171 y 176-177 (sobre Aristóxeno) y C. J. de Vogel, «Problems concerning Later Platonism I-II», *Mnemosyne* IV, 2 (1949), 197-216, 299-318, especialmente pág. 307 y *Ripensando Platone e il Platonismo*, Milán, 1990 (1986), págs. 64 y sigs.

[9] Para no remontarnos más lejos, la interpretación esoterista de Platón, según la cual éste habría reservado para la enseñanza oral su doctrina de los principios metafísicos, está representada en los últimos decenios, especialmente por la escuela de Tubinga (K. Gaiser, H. Krämer, T. A. Slezák) y en Italia, por G. Reale. En este sentido la obra aristotélica *Sobre el Bien* y los testimonios anejos a ella se ha revelado como una fuente fundamental para la reconstrucción de los *ágrapha dógmata*. Cf., en este sentido, K. Gaiser, *La Metafisica della Storia in Platone*, Milán, 1992 (1968), pág. 212; H. Krämer, *Platone e I Fondamenti della Metafisica (Testimonia Platonica)*, págs. 371 y sigs., y G. Reale, *Per una nuova interpretazione de Platone*, Milán, 1995, págs. 220 y sigs.

Según los testimonios y fragmentos de la presente obra, que se ven probablemente confirmados por otras fuentes externas, no cabe duda de que Platón sostenía una teoría en la que, además del Uno, figuraba la Díada Indefinida[10] como fundamento de todo lo real, derivando de estos principios incluso el ser de las Ideas mismas, que se veían reducidas a Números. Pero la cuestión es qué posición adoptaría Aristóteles ante esta teoría. ¿Se comportó como un mero historiador, frío y distante, o tomó partido a favor o en contra de unos u otros aspectos de ella? Por la proximidad de la obra a su otro escrito *Sobre las Ideas*, en la que presenta todo tipo de críticas contra la teoría platónica de las Formas, no cabe pensar que se adhiriera a esta última. Pero respecto a la teoría de los principios en sí misma, independientemente de las Formas, podría haber tenido una opinión más positiva, aun contando con que mantuviera discrepancias en puntos concretos. Dos indicios, aunque no constituyan prueba alguna, nos permiten pensar en tal dirección. En primer lugar, en la *Metafísica*, cuando presenta sus críticas a la teoría de las Formas, afirma (I 9, 990b17-19) que, si seguimos aferrados a los argumentos que pretenden demostrar la existencia de las Ideas, los platónicos se verán abocados a «suprimir aquellas realidades cuya existencia creemos más importante que la de las Ideas» y se refiere inmediatamente a la Díada. En segundo lugar, Aristóteles, como es evidente por los textos incluidos en esta obra y por lo que dice él mismo en la *Metafísica* (I 6, 987b20 sigs.), identificó, con todas las inexactitudes que se quiera, lo Uno con su

[10] Nos referimos al testimonio de Hermodoro, discípulo de Platón, cuyo libro sobre la filosofía platónica es citado por Simplicio (*In Ph.* 247, 30-248, 15). En la *Metafísica* Aristóteles atribuye a Platón claramente la fórmula que expresa el principio material como «lo Grande y lo Pequeño» (I 6, 987b20, 26, 988a13, 26) y hay pasajes en los que parece muy cerca de atribuirle también la denominación de Dualidad o Díada Indefinida (XIII 8, 1083b23-32, XIV 2, 1088b28, XIV 3, 1090b32, 1091a5). Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, pág. 169 y vol. II, pág. 434.

principio formal y la Díada con el concepto de materia. De manera que posiblemente hay que ver en la doctrina platónica de los principios un germen de lo que será su propia teoría hilemórfica, una vez desprendida aquella del lastre de las Ideas, que, a juicio de Aristóteles, comprometía la existencia misma de la doctrina de los principios [11]. Pero, si había motivos para adoptar una actitud positiva ante la última fase del pensamiento metafísico de Platón, probablemente subsistían ambigüedades, como la concepción platónica del principio material o la ausencia de una causa eficiente en el nuevo esquema de la teoría de los principios (ver frag. 4), que pudieron suscitar sus críticas y discrepancias, cuando no incluso sus propios malentendidos [12].

TESTIMONIOS

1 (Ross, T 1; Gigon, 84, 1) Aristóxeno, *Elementos de harmonía* II 20, 16-31, 3 (Macran)

Como Aristóteles solía contar [13], la mayoría de los que oyeron la conferencia [14] de Platón *Sobre el Bien* experimen-

[11] Cf., en este sentido, Wilpert, *Zwei Aristotelischen Frühschriften*, págs. 121-222; Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 242 y «Le dottrine platoniche non scritte *Intorno al Bene* nelle testimonianze di Aristotele», en A.A.V.V., *Verso una Nuova Immagine di Platone*, Milán, 1994, págs. 251-294, esp. 279.

[12] Sobre este punto, véase el frag. 4. A propósito de este texto, no es extraño que algunos autores hayan visto en la metafísica de los principios una tendencia inmanentista, que podría haber suscitado las críticas de Aristóteles, difícilmente compatible con la doctrina del Demiurgo (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 26-27). Sin embargo, para una opinión opuesta y la posibilidad de conciliar la protología con la figura del Demiurgo, véase Reale, *Per una nuova interpretazione de Platone*, págs. 693-712.

[13] Antes de estas palabras, Aristóxeno se refiere a la conveniencia de adelantar a los oyentes, a modo de introducción, el asunto del que se va a

taron esta sensación. Pues cada uno de los que asistieron suponía que iba a aprender algo relacionado con lo que se consideran bienes humanos, como la riqueza, la salud, la

tratar en la lección. El presente texto *(Testimonia Platonica* 1, cf. Krämer, *Platone e I Fondamenti della Metafisica*, pág. 370) de Aristóxeno de Tarento, discípulo de Aristóteles, es considerado por los partidarios de la interpretación esoterista uno de los testimonios que confirman las alusiones de Aristóteles a la existencia de una doctrina no escrita de Platón. Mas, según estos intérpretes, habría que distinguir la enseñanza oral, impartida con carácter regular por Platón, de esta lección, que constituiría algo excepcional, tal vez porque el episodio tuvo lugar pronto, cuando fundó la Academia (Krämer, *opus cit.*, pág. 105, n. 77) o, por el contrario, porque ocurrió mucho más tarde, en los últimos años de su vida (Gaiser, *La Metafisica della storia in Platone*, pág. 217). En opinión de Cherniss, la interpretación esoterista, «exagerándola y multiplicándola», ha convertido una conferencia única sobre el Bien en un curso sistemático en la Academia *(El Enigma...*, pág. 18).

[14] Aristóxeno utiliza la palabra *akróasis*, que traducimos como conferencia, pero, como nos recuerda Ross *(La Teoría de las Ideas*, pág. 177), el conjunto de la *Física* de Aristóteles se denomina *akróasis* y, por tanto, el término puede significar una lección o un ciclo de conferencias. Con independencia de la polémica que el término haya podido suscitar, nos parece increíble que Aristóteles hubiera podido extraer toda su información de la metafísica no escrita de Platón de una única lección. No obstante, el episodio referido por Aristóxeno ha sido interpretado de diversas maneras. Para algunos, que defienden el carácter esotérico de la doctrina sobre el Bien, se trataría de una sola intervención (ver nota 13) que tuvo un carácter excepcional. Si tenemos en cuenta el relato de Temistio *(Disc.* XXI, 245c-d), que Gigon ha aceptado como frag. 84, 2 de *Sobre el Bien*, Platón dio esta conferencia «en el Pireo y estuvieron presentes no sólo las gentes procedentes de la ciudad sino de los campos y los viñedos y de las minas de plata». Pero la ambigüedad subsiste porque Temistio (245d) habla en plural de «cuando Platón exponía sus lecciones sobre el Bien *(toùs peri tagathoû lógous)*». Otros autores interpretan el episodio como una serie de lecciones *públicas*, poniendo en duda, en consecuencia, el carácter esotérico que la escuela de Tubinga atribuye a tales lecciones (cf. M. Isnardi Parente, *L'Eredità di Platone nell'Accademia Antica*, Milán, 1989, págs. 34-35).

fortaleza o en general algo maravilloso sobre la felicidad. Pero cuando se puso de manifiesto que los discursos versaban sobre matemáticas y números, sobre geometría y astronomía para terminar con que el Bien es uno[15], creo que les parecía algo totalmente paradójico, de manera que algunos menospreciaban el tema de la conferencia mientras que para otros era objeto de críticas.

2 (Ross, T 2; Gigon, 96, 1) Aristóteles, *Física* IV 2, 209b11-16

Por esto Platón dijo en el *Timeo* que la materia y el espacio eran lo mismo, pues lo participante y el espacio son una y la misma cosa. Pero allí habla de lo participante de una manera diferente de lo que sostiene en las llamadas doctrinas no escritas y, no obstante, afirmó que el lugar y el espacio son lo mismo[16].

[15] Esta frase *(tò péras hóti agathòn éstin hén)* ha sido traducida de otra manera por algunos especialistas («ob die Begrenzung ein Gut sein», P. Gohlke, *Aristoteles Fragmente*, Paderborn, 1960, pág. 12), que prefieren la versión: «que el límite es el bien, idéntico al uno» (De Vogel, «Problems concerning Later Platonism II», pág. 307). En nuestra traducción, como la mayoría de los especialistas (D. Ross, E. Berti, J. Barnes-G. Lawrence, etc.), *tò péras* se traduce como adverbio (cf. Cherniss, *El Enigma...*, pág. 7, n. 2; Gaiser, «Plato's Enigmatic lecture *On the Good*», pág. 5 y 28, n. 2) y no como sujeto de la frase. Por otra parte, también la cláusula introducida por *hóti* admite dos traducciones: «que existe un único bien» (Ross, *Select Fragments*, pág. 115) o «que el bien es uno» (Robin, *La Théorie Platoniciene...*, pág. 506 n., H. S. Macran, E. Berti, J. Barnes, etc.).

[16] Platón nunca llama en el *Timeo* al espacio *(chôra)* «lo participante» *(tò metalēptikón)*, como hace aquí Aristóteles, pero sí dice de él que «participa de una forma problemática de lo inteligible» (51a-b) y que es «madre y receptáculo» del devenir *(Timeo* 51a y sigs). Otra cosa es que se identifique con el concepto propiamente aristotélico de materia, como quiere el Estagirita, lo cual es mucho más problemático. Para este último problema, véase Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, especialmente pág.117 y sigs. y 165-173 y *El Enigma...*, pág. 30. Por otro lado, este es el único texto en el que Aristóteles hace referencia a la existencia en Platón de unas «doctrinas no escritas». Se ha discutido si el término *legómena* (llamadas) refleja sus dudas sobre la existencia de tales doctrinas o si, por el contrario, como parece más plausible, hace referencia a una denominación utilizada en la Academia para designar las doctrinas explicadas oralmente por Platón y que éste nunca puso por escrito. Se trata de un texto capital esgrimido por la escuela de Tubinga en favor de la interpretación esoterista de Platón. Un resumen de las diversas posiciones puede verse en C. Eggers Lan, «Breve Introducción al Problema de las Enseñanzas Orales de Platón», *Méthexis* 6 (1993), 1-11, y en Vallejo Campos, *Platón, el Filósofo de Atenas*, pág. 78-90.

3a (Ross, T 3; Gigon, 96, 2) Temistio, *Paráfrasis de la «Física» de Aristóteles* 106, 21-23

Sin embargo, en el *Timeo* dice que la materia recibe las Formas de una manera, y en las doctrinas no escritas de otra, porque allí es por participación, pero en las doctrinas no escritas es por semejanza.

3b. Temistio, *Ibid.* 107, 13-16

Si Platón pretende vehementemente convertir la materia en lugar, observa que, según dice él, también las Ideas y los Números ideales estarán en un lugar, y, efectivamente, bajo éstos pone la materia, como él decía, a la cual llama unas veces lo Grande y lo Pequeño y otras veces lo participante[17].

[17] *Tò methektikón*. Aristóteles denomina al lugar o espacio, del que Platón habla en el *Timeo*, *tò metalēptikón* o *tò methektikón* (cf. *Fís.* IV 2, 209b35), pero este concepto de lo participante, a su juicio, Platón lo identifica con lo Grande y lo Pequeño en las doctrinas no escritas y con la materia en el *Timeo (Fís.* 209b35-210a2). De ahí la frase a la que se refiere Temistio de que, según Aristóteles, «Platón tendría que decir por qué las Formas y los Números no están en un lugar, dado que lo participante es el lugar, bien sea lo participante lo Grande y lo Pequeño o la materia, como ha escrito en el *Timeo*» (209b34-210a2). Algunos autores (Ross, *La Teoría de las Ideas*, pág. 263) creen que Aristóteles hizo una lectura apresurada del *Timeo*, confundiendo la pluralidad, en la que consiste lo Grande y

4 (ROSS, T 4; GIGON, 96, 5) FILÓPONO, *Com. de la «Física» de Aristóteles* 515, 29-32

Si en el *Timeo* Platón llamó a la materia de otra forma, denominándola lo «participante», y en las lecciones no escritas la llama lo Grande y lo Pequeño, no vemos que haya diferencia alguna, salvo que afirma que lo participante es el espacio y el lugar.

5 (ROSS, T 5; GIGON, 96, 6) FILÓPONO, *Ibid.* 521, 9-15

... Es decir, llamando a la materia de una manera en el *Timeo* y de otra forma en las doctrinas no escritas, es decir, en las lecciones no escritas. Efectivamente, a la materia la llamaba Grande y Pequeño en las lecciones no escritas, como dijo Aristóteles anteriormente, y ya hemos explicado por qué la materia es Grande y Pequeño, pero en el *Timeo* llama a la materia lo participante porque participa de las Formas. El mismo Aristóteles puso por escrito las lecciones no escritas de Platón[18].

6 (ROSS, T 6; GIGON, 94) SIMPLICIO, *Com. de la «Física» de Aristóteles* 503, 10-20

Habiendo mostrado que lo indefinido es más abarcado que abarcante y que es incognoscible por su propia naturaleza, Aristóteles refuta la interpretación superficial de las palabras de Platón. Efectivamente, habiendo afirmado Platón en sus conferencias sobre el Bien que la materia, a la cual consideraba indefinida, era lo Grande y lo Pequeño y que todas las cosas sensibles son abarcadas por lo indefinido y son incognoscibles por ser su naturaleza material, indefinida y fluyente, dice que parece derivarse de esta doctrina que también en las realidades inteligibles se da aquello Grande y Pequeño, que constituye la Díada indefinida, al ser ésta principio, junto con lo Uno, de todo número y de todos los entes. Pues también las Ideas son números. Así pues, se sigue ⟨de ello⟩ que también en el ámbito de lo inteligible son abarcadas y definidas las realidades inteligibles por aquel principio indefinido e incognoscible, a pesar de que éstas son cognoscibles por naturaleza y definibles, al ser Formas[19].

7 (ROSS, T 7; GIGON, 96, 3) SIMPLICIO, *Ibid.* 542, 9-12

Aristóteles dice que Platón llamaba en el *Timeo* a la materia de un modo y en las lecciones no escritas de otro, pues en el *Timeo* dice que ésta es lo participante *(tò metalēptikón)* (ya que «participa de una forma muy problemática de lo inteligible»), pero en las lecciones no escritas la llamaba Grande y Pequeño.

8 (ROSS, T 8; GIGON, 96, 4) SIMPLICIO, *Ibid.* 545, 23-25

Platón llamaba a lo participante *(tò methektikón)* en las lecciones no escritas *Sobre el Bien* Grande y Pequeño, pero en el *Timeo* lo llama materia, a la cual denominaba también lugar y espacio.

lo Pequeño o Díada indefinida, con la extensión indefinida del espacio. Otros defienden al Estagirita, porque supo ver que, además de la materia sensible, hay una «materia inteligible» (cf. REALE, *Per una nuova interpretazione de Platone*, pág. 630). P. WILPERT, «Neue Fragmente aus *Peri tagathoû*», *Hermes* 76 (1941), 225-250, pág. 226, atribuyó también a la obra *Sobre el Bien* este testimonio, que no figura en la ed. de Ross.

[18] Como puede comprobarse en estas palabras de Filópono, los testimonios de los comentaristas indican que Aristóteles tomó notas por escrito de las «lecciones» *(synousiai)*, conversaciones o conferencias impartidas por Platón en las que éste había tratado del Bien. Como los catálogos indican la existencia de una obra aristotélica *Sobre el Bien*, los especialistas han atribuido todas estas noticias a la obra que nos ocupa.

[19] Sobre estas últimas palabras de SIMPLICIO, no incluidas por Ross, véase la nota 47. Seguimos el texto de H. Diels, que, como en los demás casos de los comentaristas neoplatónicos, procede de los *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IX, Berlín, 1882.

9 (Ross, T 9; Gigon, 97, 1) Aristóteles, *Acerca del alma* I 2, 404b18-21

De manera semejante, ya se definió en los libros titulados *Sobre la filosofía*[20] que el Animal en sí está constituido por la Idea misma de lo uno y por la longitud, anchura y profundidad primeras, y los demás objetos están constituidos de modo semejante[21].

10 (Ross, T 10; Gigon, 97, 2) Filópono, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 75, 34-76, 1

Aristóteles llama *Sobre la filosofía* a la obra titulada *Sobre el Bien*, en la cual informa de las lecciones no escritas de Platón. Se trata de un libro auténtico de Aristóteles. En él, efectivamente, informa de la doctrina de Platón y de los Pitagóricos sobre los entes y sus principios[22].

[20] La interpretación del Testimonio 9, junto con los textos 10 y 11 que se refieren a él, ha variado radicalmente según los autores. A efectos de simplificación podemos reducir las diferentes versiones a tres. En primer lugar, hay quienes han negado que el texto se refiera a las lecciones orales de Platón. Tal es el caso, ya mencionado de Cherniss, que no cree en la existencia de tales lecciones: la expresión *en toîs Peri Philosophias legómenois* se referiría sin más al diálogo *Sobre la filosofía* en el que Aristóteles trataba de la filosofía platónica *(Aristotle's Criticism...,* págs. 119-120, n. 77; *El Enigma...,* pág. 22) y, en el paso, se trataría de una referencia a las teorías de Jenócrates y no de Platón. En segundo lugar, hay quienes piensan (cf., p. ej., Robin, *La Théorie Platoniciene...,* pág. 308, n. 273) que se trata no de una referencia a obras del propio Aristóteles sino a los *ágrapha dógmata* de Platón mencionados en la *Física*. Y, por último, más verosímilmente, a nuestro juicio, muchos entienden estas palabras como una referencia al diálogo *Sobre la filosofía*, en la idea de que Aristóteles posiblemente hablaría en él de la doctrina expuesta oralmente por Platón (cf. Ross, *La Teoría de las Ideas*, pág. 248) y de la que también se ocupó él mismo en su obra *Sobre el Bien*.

[21] Véanse las notas a este texto en *Sobre la filosofía*, frag. 11c.

[22] Este texto de Filópono es un comentario del texto anterior *(Acerca del alma* I 2, 404b18-21 = frag. 11 del *Sobre la filosofía)*. Como el *Sobre el Bien* era una redacción debida a Aristóteles de las lecciones no escritas de Platón, cuyas doctrinas discutió el Estagirita igualmente en el *Sobre la filosofía*, tanto este comentarista como Simplicio en el texto siguiente yerran al identificar ambas obras. La confusión de los comentaristas prueba que ninguno de ellos después de Alejandro había visto el *Sobre el Bien* de primera mano y que su conocimiento de él provenía de Alejandro (Robin, *La Théorie Platoniciene...,* pág. 298 n. y pág. 644; Cherniss, *Aristotle's Criticism...,* pág. 119, n. 77 y 566). Una discusión de las diversas posturas sostenidas por los especialistas en torno a la fórmula utilizada por Aristóteles para referirse al *Sobre la filosofía*, puede verse en Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 234 y sigs.

11 (Ross, T 11; Gigon, 97, 3) Simplicio, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del alma»* 28, 7-9

En esta ocasión Aristóteles llama *Sobre la filosofía* a los libros *Sobre el Bien* escritos por él a partir de la lección de Platón, en los cuales informa de las opiniones pitagóricas y platónicas sobre los entes.

12 (Ross, T 12; Gigon, 95) Asclepio, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 77, 2-4

No obstante, de lo malo no decimos que haya Ideas; pues las cosas malas se dan y coexisten sin carácter sustancial en lo que es, como se dice en las lecciones platónicas.

FRAGMENTOS

1 (Rose³, 27; Ross, 1; Gigon, T 3) *Vida Marciana de Aristóteles* 433, 10-15 (Rose)

Aristóteles tuvo ⟨un carácter muy moderado⟩; en las *Categorías* dice que no se deben hacer afirmaciones a la ligera sin haber examinado la cuestión muchas veces[23] y que el mero hecho de ⟨examinar las dificultades⟩ no deja de tener

[23] Cf. *Categorías* 8b 21-24.

su utilidad. Y en su obra *Sobre el Bien* afirma que «debe ⟨recordar⟩ que es hombre no sólo el que tiene suerte sino el que hace demostraciones»[24].

2a (Rose[3], 28; Ross, 2; Gigon, 87) Alejandro de Afrodisias, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 55, 20-57, 28[25]

55, 20-55, 26. Platón y los Pitagóricos suponían que los números eran principios de los entes, porque creían que era principio lo anterior y no compuesto y que las superficies son anteriores a los cuerpos —ya que las cosas más simples y cuantas no resultan destruidas conjuntamente con otras son anteriores a ellas por naturaleza— y sostenían, de acuerdo con el mismo argumento, que las líneas son anteriores a las superficies, y los puntos, que los matemáticos llaman *sēmeîa*[26], pero ellos llamaban unidades *(monádes)*, son anteriores a las líneas, porque no son compuestas en modo alguno y no hay nada que sea anterior a ellas. Pero las unidades

[24] La cita de Aristóteles quiere extender al ámbito epistemológico la fragilidad que debía sentir el hombre, según la conciencia popular griega, incluso cuando se consideraba beneficiado por la fortuna. Pero es difícil averiguar, como dice Berti *(La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 256, n. 228), si era una consideración del propio Platón recogida por Aristóteles en su obra *Sobre el Bien* o si, por el contrario, era una crítica de éste.

[25] Alejandro se refiere en estas líneas a lo dicho por Aristóteles en *Metafísica* I 6, 987b33-988a1: «convertir a la otra naturaleza en una Díada es porque los números, a excepción de los primeros, se generan de forma natural a partir de ella, como si fuese una cierta matriz».

[26] El significado general de la palabra *sēmeion* es signo, pero en el ámbito de las matemáticas significa, efectivamente, punto. En *Analíticos Segundos* I 10, 76b5, Aristóteles cita como ejemplos de primeros principios en las ciencias la aceptación de la unidad *(monás)* en la aritmética y del punto *(sēmeîon)* y la línea en la geometría. M. Isnardi Parente, «Analisi della Testimonianza...», pág. 41, cree que los matemáticos aludidos en el texto podrían ser no los pitagóricos sino Teodoro de Cirene o Teeteto, cuya obra conocía Platón.

son números y, en consecuencia, los números son los primeros entes[27].

55, 26-56, 5. Y puesto que las Formas y las Ideas —cuya existencia intentaba demostrar de diversas maneras— son anteriores a las cosas que, de acuerdo con él [Platón], existen en correspondencia con ellas y derivan su ser de ellas, decía que las Formas eran números. Pues si lo que es único en su forma es anterior a las cosas que existen en correspondencia con ello y nada es anterior al número, las Formas son números[28]. Por eso decía que los principios del

[27] En *Metaf.* I 9, 992a20-21, Aristóteles afirma que Platón atacaba la existencia de los puntos *(stígmai)*, por constituir un concepto meramente geométrico *(geōmetrikòn dógma)* y que utilizaba a menudo la expresión «líneas indivisibles» como principio de la línea. Como aquí Alejandro parece empezar afirmando que Platón aceptaba la existencia del punto como principio de la línea («los puntos dotados de posición» a los que se refiere el siguiente texto), Cherniss *(Aristotle's Criticism...,* pág. 168; cf. también Isnardi Parente, «Analisi della Testimonianza...», págs. 40-41) creyó que tal incongruencia arrojaba muy fundadas sospechas sobre esta obra, que se había tomado como evidencia para reconstruir el pensamiento filosófico de Platón en su última época. Sin embargo, lo que Alejandro afirma literalmente (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 208) es que Platón aceptaba, según el relato de Aristóteles, la existencia de *mónadas* (unidades indivisibles) como principio de las líneas, lo cual no resulta tan lejano de lo que se dice en la *Metafísica*. Aquí el Estagirita afirma que, como las líneas tienen que tener un límite, Platón tendría que aceptar la existencia del punto por la misma razón que propone la existencia de las líneas. Tal vez por eso dio Alejandro esta explicación de la teoría (cf. De Vogel, «Problems concerning Later Platonism II», pág. 310).

[28] La relación entre las Formas y los Números Ideales, que constituye una de las noticias más importantes transmitidas por Aristóteles sobre las doctrinas no escritas de Platón, hay diversas maneras de entenderla ya enunciadas claramente por Robin *(La Théorie Platonicienne...,* pág. 454): o bien se consideran los Números en el mismo plano que las Ideas y se identifican con ellas, o se interpretan como subordinados a éstas, o bien, por el contrario, son los Números de algún modo anteriores a las Ideas y modelo de éstas y de las relaciones o proporciones que ellas comportan.

número eran también principios de las Formas y que lo Uno lo era de todas las cosas.

56, 5-13. Además, las Formas son principios de las demás cosas y los principios del número son principios de las Ideas, al ser éstas números. Por otro lado, decía que los principios del número son la Unidad y la Díada[29]. Pues dado que en los números se dan lo uno y lo que existe además de lo uno, es decir, los muchos y los pocos, sostenía que lo que se da primeramente en aquéllos, además de lo Uno, era principio de los muchos y de los pocos. La Díada es primera, además de lo Uno, y comprende en sí misma tanto lo mucho como lo poco. En efecto, lo doble es mucho y lo medio es poco, los cuales se dan en la Díada[30]. Son contrarios a lo Uno, puesto que éste es indivisible y aquélla es divisible.

La mayor parte de los autores se inclinan por esta última hipótesis considerando en ese sentido el testimonio de TEOFRASTO *(Metafísica* 6b11-14), que habla de una reducción de las Ideas a los Números y de éstos a los Principios. Véanse ROBIN, *La Théorie Platonicienne...*, pág. 458; ROSS, *La Teoría de las Ideas,* págs. 255-260; y REALE, *Per una nuova interpretazione de Platone,* págs. 231-236.

[29] Junto a la reducción de las Ideas a Números, la teoría platónica de los principios, no expuesta por Platón en los diálogos, era el tema más importante del que trataba, según la mayoría de los intérpretes, la obra aristotélica *Sobre el Bien*. Por esta razón, el presente texto de Alejandro fue propuesto por los partidarios de la interpretación esoterista como testimonio fundamental de la existencia en Platón de una doctrina de los principios metafísicos de la realidad *(Testimonia Platonica* KRÄMER 9, GAISER 22A). Como es sabido, ARISTÓTELES, en *Metaf.* I 6, 987b20-21, interpreta la Díada, compuesta por lo Grande y lo Pequeño, como principio material, y el Uno como entidad *(ousía)* o principio formal.

[30] A juicio de ROSS *(Aristotle's Metaphysics,* vol. I, pág. LX, n. 1), esta explicación de Alejandro que confiere carácter de principio a la Dualidad, al hacer intervenir la *ratio* 2:1, confunde la Díada, que es principio de pluralidad indeterminada, con el dos, que es dualidad determinada, mientras que Aristóteles preserva esta distinción. El mismo Alejandro recoge líneas más abajo la distinción entre la Díada indeterminada y la dualidad o número dos (56, 21 y sigs.). Por otra parte, en *Metaf.* XIV 1, Aristóteles distingue entre diversas formulaciones de este principio de pluralidad indeterminada en el que viene a consistir la Díada, como si los platónicos, ante las dificultades surgidas en la teoría de los principios, hubiesen querido reformularla de diferentes maneras (cf. CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, págs. 481 y sigs.). Así, unos entendían la Díada como si estuviese constituida por lo Poco y lo Mucho *(tò poly kai óligon),* otros por lo Grande y lo Pequeño *(tò méga kaì tò mikrón)* y otros por el Exceso y el Defecto *(tò hyperéchon kaì tò hyperechómenon, Metaf.* XIV 1, 1087b16-18).

56, 13-56, 21. Por otra parte, creyendo haber demostrado que lo igual y desigual[31] eran principios de todas las cosas, tanto de las que son por sí como de las opuestas[32], pues

[31] En el mismo pasaje de la *Metafísica* referido en la nota anterior, Aristóteles distingue también entre diversas maneras de referirse genéricamente a este segundo principio de pluralidad indeterminada, pues algunos lo oponían a lo Uno como lo Desigual *(ánison),* otros como Pluralidad *(plêthos),* y otros como lo Diferente y lo Otro *(héteron kaì állo,* 1087b5-26; cf. ROBIN, *opus cit.*, págs. 653 y sigs.). De ahí que, frente a lo afirmado por los esoteristas de la escuela de Tubinga (cf., p. ej., KRÄMER, *Platone e I Fondamenti della Metafisica,* págs. 154-155), algunos intérpretes hayan hablado de una teoría en estado meramente incoativo (cf. ISNARDI PARENTE, «Platón y el Problema de los *Ágrapha*», págs. 86-87).

[32] Como dice BERTI («Le dottrine platoniche non scritte *Intorno al Bene...*», pág. 276), el pasaje sería incomprensible si no se aclara a partir de lo dicho en otros textos que forman parte de los *Testimonia Platonica:* SIMPLICIO, *In Ph.* 247, 30-248, 15 (texto procedente de HERMODORO, Krämer 13), SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* X 263-275 (procedente de una fuente académica, KRÄMER 12) y las *Divisiones Aristoteleae, Codex Marcianus* 67-68, págs. 39-40, 65-66 MUTSCHMANN (KRÄMER, 28-29). En las líneas de Alejandro que comentamos, que son de procedencia aristotélica, se alude a la división de los entes según distinciones académicas: según el primero de los textos citados, se dividían los entes en los que existen por sí *(kath'autá)* y los que están en relación con otra cosa *(pròs hétera)* y se dividían a su vez estos últimos en contrarios y simples relativos, considerando los primeros como definidos y los segundos como indefinidos. La diferencia está en que Alejandro atribuye las dos categorías que él menciona a ambos principios, mientras que las demás clasificaciones asignan una clase de entes la Unidad y las demás a la Díada Indefinida.

intentaba referir todas las cosas a aquéllas (a lo igual y lo desigual) como sus elementos más simples, atribuía lo igual a la unidad, y la desigualdad, al exceso y el defecto. Efectivamente, la desigualdad se da en dualidades, es decir, en lo Grande y lo Pequeño, que son respectivamente exceso y defecto. Por eso también la llamaba Díada indefinida, ya que ninguno de los dos, ni lo excedente ni lo excedido son, en cuanto tal, determinados, sino indefinidos e ilimitados. Pero afirma que cuando la Díada indefinida es delimitada por lo Uno se convierte en la dualidad numérica, ya que tal dualidad es una en la forma.

56, 21-35. Además, la dualidad es el primer número[33]; los principios de ésta son lo excedente y lo excedido, puesto que en la primera dualidad es donde aparecen lo doble y lo medio. Efectivamente, lo doble y lo medio son respectivamente excedente y excedido, pero lo excedente y lo excedido no son ya lo doble y lo medio, de manera que son éstos los elementos de lo doble[34]. Y puesto que lo excedente y lo excedido, una vez determinados, se convierten en lo doble y lo medio respectivamente —ya que éstos dejan de ser indefinidos, como ocurre con lo triple y el tercio o lo cuádruple y el cuarto o con cualquier otra cantidad que esté en posesión ya de un exceso determinado, y esto es debido a la naturaleza de lo Uno (pues cada cosa es una en la medida en que es algo determinado y está definido), serían elementos de la dualidad numérica tanto lo Uno como lo Grande y lo Pequeño. Sin embargo, la dualidad es el primer número, por

[33] Sobre la dualidad como primer número, véase la nota 42.

[34] Lo que quiere decir Alejandro es que todo lo doble y lo medio implican respectivamente exceso y defecto, pero no al revés, porque el exceso y el defecto pueden ser indeterminados, con lo cual puede concluirse que el carácter de elemento les corresponde a éstos últimos, que constituyen un principio trascendental de lo doble y lo medio.

tanto éstos serán los elementos de la dualidad. Y por razones de esta naturaleza Platón establecía como principios de los números y de todas las cosas que son lo Uno y la Díada, como dice Aristóteles en su obra *Sobre el Bien*.

56, 35-57, 3. Por eso, Aristóteles dice también aquí[35] que Platón «convierte en una Díada la otra naturaleza» de los principios «porque los números, a excepción de los primeros, se generan de forma natural a partir de ella, como si fuese una cierta matriz».

57, 3-12. Esto es así porque él cree que la Díada es divisoria de todo aquello a lo que se le aplica. Por eso, la llamaba[36] también duplicadora, ya que, al convertir en dos cada una de las cosas a las que se aplica, en cierto modo la divide y no permite que quede como estaba. Esta división es la generación de los números. De igual manera que las matrices y los moldes[37] convierten en semejantes todas las cosas que

[35] Alejandro se refiere a *Metafísica* I 6, 987b33-988a1, aunque añade «de los principios». Estas líneas (56, 35-57, 3) faltan en Ross.

[36] Aristóteles, en dos pasajes de la *Metafísica* (XIII 7, 1082a15 y XIII 8, 1083b36), dice que la Díada era duplicadora *(duopoiós)*. No está claro, sin embargo, a quién se refiere Alejandro con el pronombre que figura como sujeto en nuestra traducción. Al poner el verbo en imperfecto (como hace el propio Aristóteles al referirse a esta característica de la Díada en la *Metafísica)*, parece referirse a Platón, que es, por otra parte, de quien se está hablando, y no a Aristóteles (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 222). Otra cosa es que el Estagirita haya comprendido adecuadamente la doctrina platónica.

[37] La mayor parte de los intérpretes recurre a este paso de Alejandro para explicar el texto ya mencionado *(Metafísica* I 6, 987b33-988a1), en el que Aristóteles compara la Díada con una matriz *(ekmageîon)* en la generación de los números. Al asociar el término con el de *týpos* (sello, modelo), *ekmageîon* debe significar a la vez la materia sobre la cual el artista ha construido un molde y aquello que transmite la forma de éste a cuanto se vierte en él (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 225-226), de ahí el término matriz, que recoge ambos sentidos. Véanse, en este sen-

se ajustan a ellos, también la Díada, como si fuese una especie de matriz, se hace generadora de los números posteriores a ella, convirtiendo en dos y duplicando cada cosa a la que se le aplica. Efectivamente, al aplicarse al uno, lo convierte en dos, (pues dos veces uno es dos), al aplicarse al dos, lo convierte en cuatro —pues dos veces dos es cuatro, y al aplicarse al tres, lo convierte en seis, pues dos veces tres es seis, y de igual forma en los demás casos[38].

57, 12-57, 19. Con la expresión «excepto los primeros» Aristóteles quiere decir «excepto los impares»[39]. Pues la generación de los números impares no se produce ya de esta

tido, T. Calvo Martínez, *Aristóteles, Metafísica*, pág. 97 y Reale, *Aristotele, Metafisica*, vol. III, pág. 63.

[38] Algunos autores, como J. Stenzel, O. Becker y otros (cf. Ross, *La Teoría de las Ideas*, págs. 222-242), a la vista de las indicaciones dadas en este texto por Alejandro, quisieron relacionar la generación de los Números ideales con el método dicotómico (la *diairesis)* expuesto por Platón en el *Sofista* y el *Político*. Pero la división o duplicación sólo hubiera podido producir el dos y sus potencias, de ahí que otros autores hayan querido combinar este método con otros, como hace el propio Alejandro a continuación, para la explicación de los números impares (cf. Robin, *La Théorie Platonicienne...*, págs. 446 y sigs.), o hayan optado por rechazarlo (Ross, *La Teoría de las Ideas*, pág. 241), al creer que no es verosímil que Platón se haya servido de dos métodos diferentes para la generación de los números. Como Alejandro proporciona en el presente texto indicaciones que faltan en la *Metafísica*, la gran mayoría de los especialistas consideran que su información deriva de la obra aristotélica *Sobre el Bien*.

[39] Añadimos este párrafo, que falta en Ross, para que el lector pueda seguir la argumentación desarrollada por Alejandro. No hay ni que decir que los autores se han dividido a la hora de enjuiciar la identificación, propuesta aquí por Alejandro, entre los números «primeros» a los que se refiere Aristóteles y los números impares. La mayoría cree que se trata de números primos (cf. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, págs. 182-184, n. 106; Ross, *La Teoría de las Ideas*, pág. 224, T. Calvo Martínez, *Aristóteles, Metafísica*, pág. 97, n. 39) o, como Alejandro, de números impares (Robin, *La Théorie Platonicienne...*, págs. 661-664, Reale, *Aristotele, Metafisica*, vol. III, pág. 64), aunque se han estimado otras soluciones.

forma. En efecto, la generación de estos números no tiene lugar por duplicación o por división en dos. Así pues, aquí «números primeros» hace referencia a todos los números impares sin más, ya que éstos son anteriores a los pares según el modo habitual de considerarlos. Por «números primeros absolutos» se entiende los que se dividen sólo por la unidad, como el tres, el cinco o el siete (aunque también la dualidad sea de esta naturaleza), por «números primeros relativos entre sí» se entiende los que tienen sólo la unidad como denominador común, aunque se dividan por ellos mismos y por otro número.

57, 19-24. Ésta es la relación que guardan entre sí el ocho y el nueve, ya que solamente la unidad es su denominador común, pero cada uno de los dos tiene otro número como factor, el dos y el cuatro lo son del ocho y el tres del nueve. Sin embargo, aquí Aristóteles, al llamarlos primeros, debe de referirse a todos los números impares por ser anteriores a los pares. Efectivamente, ninguno de éstos es generado por la Díada en la forma mencionada anteriormente.

57, 24-28. Al añadírsele la unidad a cada uno de los números pares, se generan los impares, pero esta unidad no es el Uno que se concibe como principio, (pues éste es productor de la forma, pero no principio material); pero, igual que lo Grande y lo Pequeño se convertían en la dualidad, al ser determinados por el uno, así también cada uno de aquellos dos, al ser determinados por el uno, se dice que constituyen una unidad[40].

[40] En este párrafo sorprende la doble función atribuida a la unidad. Por un lado, es lo Uno, concebido como principio y causa formal, responsable de la esencia unitaria de todo número, ya sea par o impar. Por otro lado, es la unidad, que se suma a los números pares, como si constituyera la materia de éstos, al modo en que lo es la Díada indeterminada, que produce con su función duplicadora los números pares. A juicio de Ross, «podemos es-

2b (Ross, 2b; Gigon, 93) Alejandro de Afrodisias, *apud* Simplicio, *Com. de la «Física» de Aristóteles* 454, 19-455, 11

454,19-454, 28. Y Alejandro, que habla, como reconoce él mismo, basándose en los discursos de Platón *Sobre el Bien*, de los cuales informaron tanto Aristóteles como otros discípulos de Platón, escribió lo siguiente: «Investigando Platón los principios de los entes, como creía que el número era anterior por naturaleza a las demás cosas (ya que los límites de las líneas son puntos *(sēmeîa)* y los puntos son unidades dotadas de posición[41], y sin las líneas no hay superficies ni sólidos, pero el número puede existir independientemente de éstos), así pues, como el número es anterior por naturaleza a las demás cosas, pensó que éste era principio y que los principios del primer número son también principios de todo número.

454, 28-455, 2. Y el primer número es la dualidad[42] cuyos principios, según decía, eran lo Uno, y lo Grande y lo

tar seguros de que Platón no produjo los números impares añadiendo 1 a los pares», porque esto equivaldría a «tratar el Uno como parte de lo 'material' de los números impares, y está claro que lo consideró un principio formal puro y simple» *(La Teoría de las Ideas*, pág. 229; cf. *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, pág. 175). En las obras de Berti *(La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 221-226) y Ross *(La teoría de las Ideas*, págs. 226-242) se tiene cumplida cuenta de todas las dificultades en las que incurren las teorías propuestas hasta ahora para explicar la generación de los números ideales en Platón. Como dice incluso un partidario de la interpretación esoterista, «ninguna ha encontrado hasta ahora un reconocimiento general» (cf. Krämer, *Platone e I Fondamenti...*, pág. 158, n. 12).

[41] Sobre estos puntos dotados de posición, véase la nota 27.

[42] Esta afirmación que hemos encontrado también en el texto anterior se comprende si consideramos que el uno tenía en la matemática griega una función similar al cero en la numeración arábiga y no se entiende como número *(Metaf.* XIV 1, 1088a6), sino como principio y «medida» de la serie numérica. En este sentido, como veremos más adelante *(Sobre los*

Pequeño. Pues, en tanto dualidad, reúne en sí misma la multiplicidad y la pequeñez; en tanto que se da en ella lo doble, tiene multiplicidad (ya que lo doble es multiplicidad, exceso y grandeza) y en tanto que mitad, tiene pequeñez. Por eso decía que había en ella exceso y defecto y lo grande y lo pequeño, de acuerdo con estas consideraciones. En la medida en que cada una de sus dos partes constituye una unidad y ella es una cierta Forma única, lo diádico, la dualidad participa de la unidad. Por esto ⟨Platón⟩ decía que los principios de la dualidad eran lo Uno, y lo Grande y lo Pequeño. La llamaba Díada indefinida, porque al participar de lo Grande y lo Pequeño o de lo Mayor y lo Menor, reunía en sí misma lo más y lo menos. Efectivamente, en la medida en que éstos aumentan en tensión y relajamiento no se detienen sino que prosiguen hacia lo indefinido de la indeterminación[43].

Pitagóricos, frag. 9), algunos consideraban al uno par-impar. Por otra parte, el término *Dýas* es tanto la Dualidad o Díada, que tiene en Platón carácter de principio metafísico, según Aristóteles, como la dualidad que es considerada primer número (III 3, 999a8). En la traducción hemos vertido el término como *Díada* en el primer sentido y como *dualidad* en el segundo. Sobre la dualidad como primer número, cf. *Metaf.* XIII 7, 1082b23.

[43] Es notable la coincidencia de vocabulario con el *Filebo* de Platón, en el que éste habla de lo indefinido como uno de los componentes de lo real (23c y sigs.), pues allí se concibe como un continuo ilimitado, característico de todo aquello en lo que siempre cabe, infinitamente (24a-b), un grado mayor o menor *(mâllon kaì hêtton)*. En el presente texto se habla de la Díada indefinida como lo que puede proseguir *(prochōreî)* hacia lo indefinido de la indeterminación, en el *Filebo* (24d), se dice que estos continuos, como lo caliente- frío, pueden «proseguir» *(prochōreî)* en una u otra dirección sin detenerse jamás hasta recibir la determinación y el límite impuestos por la cantidad. Lo característico de lo indeterminado es, pues, el poder «fluctuar indefinidamente entre dos polos opuestos» (cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. V, pág. 447). Otra cosa muy diferente es que las Ideas mismas incluyeran este elemento de pluralidad, que atribuye a la teoría de las Formas la tradición indirecta, que, como hemos visto, es justamente en lo que discrepan los intérpretes. Como pue-

455, 2- 455, 7. Así pues, dado que la dualidad es el primer número y que sus principios son lo Uno, y lo Grande y lo Pequeño, también éstos serán necesariamente los principios de todo número. Ahora bien, los números son los elementos de todos los entes. En consecuencia, principios de todas las cosas serán también lo Uno, y lo Grande y lo Pequeño o la Díada indefinida. Pues cada número en cuanto es tal número en concreto, y es uno y definido, participa de lo uno, y en cuanto se divide y es multiplicidad, participa de la Díada indefinida.

455, 8-455, 11. Platón afirmaba que también las Ideas eran números. Por tanto, naturalmente, hacía que los principios del número fueran también principios de las Ideas. A la Díada la llamaba naturaleza de lo indeterminado, porque lo Grande y lo Pequeño o lo Mayor y lo Menor no están definidos sino que reúnen en sí lo más y lo menos, los cuales avanzan al infinito». Así pues, de esta manera, Aristóteles, después de haber explicado a qué cosas atribuían lo indefinido los pitagóricos, por un lado, y Platón, por otro, pasa a informar a qué llamaban los pitagóricos lo indefinido y por qué[44].

2c (ROSE^3, 28b; ROSS, 2c; GIGON, 88) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 85, 16-18

Principios son lo Uno y la Díada indefinida, como ha dicho un poco antes[45] y ha referido él mismo en su obra *Sobre el Bien*. Mas éstos son también principios del número de acuerdo con ellos (los platónicos).

2d (ROSE^3, 28c; ROSS, 2d; GIGON, 92) SIMPLICIO, *In Ph.* 151, 6-19

Alejandro dice que «de acuerdo con Platón son principios de todas las cosas y de las Ideas mismas el Uno y la Díada indefinida, a la cual llamaba Grande y Pequeño, como recuerda Aristóteles en su obra *Sobre el Bien*». La misma información podría también recabarse de Espeusipo y Jenócrates y de todos los demás que asistieron a la conferencia *(akróasis)* de Platón *Sobre el Bien*[46]. Todos, efectivamente, escribieron y conservaron su doctrina y cuentan que se sirvió de estos principios. Es muy verosímil que Platón dijera que el Uno y la Díada indefinida eran principios de todas las cosas (pues este discurso es propio de los pitagóricos y Platón parece seguir a los pitagóricos en muchos puntos), pero que afirmara que la Díada indefinida formaba parte también de los principios de las Ideas, llamándola Grande y Pequeño, teniendo éstos el significado de materia, ¿cómo puede ser ya coherente[47] si Platón limitaba la materia

de comprobarse por el frag. 2e, esta similitud con el *Filebo* no pasó desapercibida a los comentaristas antiguos.

[44] La mención de los pitagóricos en estos textos (frags 2a, 2b, 2d), que proceden de Alejandro o dependen indirectamente de él, induce a pensar, efectivamente (ISNARDI PARENTE, «Analisi della Testimonianza...», pág. 38), que en el *Sobre el Bien* Aristóteles hablaba no sólo de Platón sino también de estos pensadores.

[45] Alejandro, que comenta en este paso *Metaf.* I 9, 990b17, se refiere a lo dicho por Aristóteles en *Metaf.* I 6-7, 987b19-988b6.

[46] A propósito del término *akróasis*, véase la nota 14. A Jenócrates, DIÓGENES LAERCIO (IV 13) le atribuye explícitamente también un libro *Sobre el Bien* y es posible que otros discípulos de Platón escribieran obras con este mismo título (cf. GIGON, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, págs. 333-334). El mismo SIMPLICIO *(Com. de la «Fís.»* 247, 30-248, 15) refiere unas noticias procedentes de Porfirio, que a su vez las tomó de Dercílides, según las cuales Hermodoro de Siracusa, compañero de Platón, escribió una obra sobre estas materias. Dicho texto constituye, como hemos dicho, uno de los *Testimonia Platonica* (KRÄMER 13, GAISER 31) para la reconstrucción de las doctrinas no escritas. Puede verse una discusión de este texto en DE VOGEL, «Problems concerning Later Platonism I», ya citado, págs. 205 y sigs.

[47] Véase igualmente el Testimonio 6 de la presente obra. La extrañeza que experimenta Simplicio ante el hecho de que un principio material

solamente al mundo sensible y dice claramente en el *Timeo* que es propia del devenir y que en ella es donde deviene lo que deviene? Además Platón afirmaba que las Ideas eran cognoscibles por medio de la inteligencia, mientras que la materia es «objeto de creencia con un razonamiento bastardo[48]».

2e (ROSE[3], 28d; ROSS, 2e; GIGON, 93) SIMPLICIO, *Ibid.* 453, 25-454, 19

453, 25-454, 3. Efectivamente, dicen que Platón afirmaba que lo Uno y la Díada indefinida eran principios también de las cosas sensibles, pero él decía que la Díada indefinida era indeterminada, estableciéndola también en el ámbito de los objetos inteligibles, y decía que lo Grande y lo Pequeño eran lo indeterminado y los establecía como principios en sus conferencias *Sobre el Bien*, a las que asistieron Aristóteles, Heraclides, Histieo y otros compañeros de Platón, que pusieron por escrito lo que se había expresado de forma enigmática, tal y como se había dicho[49]. Por otro lado, Porfirio, anunciando que explicaría pormenorizadamente estas cosas, escribió en su comentario del *Filebo* lo siguiente: «él (Platón) sostiene que lo más y lo menos y lo intenso y lo débil pertenecen a la naturaleza de lo indeterminado, pues allí donde éstos están presentes, aumentando en tensión y relajamiento, no se detiene ni llega a un término lo que participa de ellos, sino que procede hacia lo indefinido de la indeterminación. De manera semejante ocurre también con lo Mayor y lo Menor o con lo Grande y lo Pequeño, que corresponde a éstos en la terminología de Platón. Pues supóngase una magnitud limitada, por ejemplo, un codo. Una vez dividido en dos partes, si dejáramos un semicodo sin dividir y seccionáramos el otro semicodo añadiéndolo poco a poco al que quedó sin dividir, se producirán dos partes en el codo, avanzando sin término una hacia lo menor y otra hacia lo mayor.

454, 3-454, 10. No podríamos, en efecto, seguir seccionando hasta alcanzar alguna vez una parte indivisible, pues el codo es un continuo. Lo continuo se divide en partes siempre divisibles. Una división ininterrumpida de esta cla-

forme parte de las Ideas platónicas ha sido valorada de manera muy diversa por los especialistas. Para CHERNISS *(El Enigma...*, pág. 27 y sigs.) es un indicio de que hay que ponerse en guardia contra Aristóteles por su tergiversación de la filosofía platónica: si identificó erróneamente tal principio material con el participante del *Timeo,* también pudo interpretar falsamente a Platón al convertirlo en principio material de las Ideas. Este texto, junto a los demás testimonios coincidentes con él, es verdaderamente «una prueba incontestable» (BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 233) de que Aristóteles en el *Sobre el Bien* había identificado la Díada indefinida y la materia, pero la solución del problema está en ver que lo ilimitado es principio de las cosas sensibles y de las Ideas en sentido diverso. A nuestro juicio, Aristóteles interpreta la pluralidad indefinida como materia, pero en el caso de las Formas, si aceptamos su terminología *(Metaf.* VII 3, 1029a20), habría que hablar de una especie de «materia inteligible» más que de materia propiamente dicha (cf. *Metaf.* VIII 6, 1045a34; GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega,* vol. V, pág. 450; REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone,* págs. 224 y 630).

[48] En *Timeo* 52b2, PLATÓN dice, efectivamente, que el espacio o «sede de todo aquello que tiene devenir», «es aprehendido sin intervención de los sentidos con un razonamiento bastardo y apenas creíble».

[49] A los nombres de Espeusipo y Jenócrates, además del propio Aristóteles, se añaden ahora los de Histieo de Perinto y Heraclides Póntico. Sobre el primero no sabemos mucho más, a parte de este dato, cf. ESTOBEO, XI 8, 40b8, y GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega,* vol. V, págs. 501-508 y 509-510. HERACLIDES (390-310 a. C.) estuvo a punto de ser elegido director de la Academia a la muerte de Espeusipo y se le considera un filósofo platónico, a pesar de las notables desviaciones de su pensamiento filosófico respecto al platonismo (cf. E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico,* P. II, vol. III/2 a cura de M. ISNARDI PARENTE, Florencia, 1974, págs. 1005 y sigs.; sus fragmentos han sido publicados por F. WEHRLI.

se muestra cierta naturaleza de indeterminación encerrada en el codo o, más bien, más de una, la que procede hacia lo Grande y la que lo hace hacia lo Pequeño. En estos casos se ve que también la Díada indefinida está compuesta de la unidad que procede hacia lo Grande y de la que procede hacia lo Pequeño. Y éstos se dan en los cuerpos continuos y en los números.

454, 10-19. La dualidad es, efectivamente, el primer número par, mas en la naturaleza de lo par está comprendido lo doble y lo medio, pero lo doble en el exceso y lo medio en el defecto. Así pues, exceso y defecto se hallan en lo par. Ahora bien, la dualidad es el primer par en los números, pero en sí misma es indefinida, aunque es determinada por su participación en lo uno. La dualidad, en efecto, es determinada en cuanto es cierta Forma dotada de unidad. En consecuencia, el Uno y la Díada son elementos también de los números, el primero como limitante y productor de forma y la Díada indefinida en el exceso y el defecto». Esto es casi literalmente lo que dijo Porfirio, cuando anunció que explicaría pormenorizadamente lo dicho enigmáticamente en la lección *Sobre el Bien*, y quizás que estas cosas estaban de acuerdo con las escritas en el *Filebo*[50].

3a (ROSE[3], 29; ROSS, 3a; GIGON, 949, 2) SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores (Contra los geómetras)* III 57

Pero Aristóteles... dice que no es ininteligible la longitud sin anchura de la que hablan éstos [los geómetras], sino que

[50] En este texto la sección procedente de Porfirio no había sido admitida por Rose en el fragmento correspondiente, pero ha sido incluida por la mayoría de los editores recientes (Ross, Gigon, Krämer, etc.) en la creencia de que, sin haber conocido directamente la obra aristotélica *Sobre el Bien,* Porfirio pudo haber tenido conocimiento de ella a través de Alejandro de Afrodisias.

nos es posible llegar a tener un concepto de ello sin ninguna dificultad. Él basa su argumentación en un ejemplo muy claro y manifiesto. Nosotros comprendemos la longitud de una muralla, dice él, sin tener en cuenta la anchura de ésta. Precisamente por esto es posible también comprender la longitud sin anchura alguna de la que se habla entre los geómetras[51].

3b (ROSE[3], 29b; ROSS, 3b; GIGON, 949, 1) SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* IX *(Contra los físicos* I) 412

Pero Aristóteles decía que no es ininteligible la longitud sin anchura considerada entre los geómetras (la longitud de una muralla, dice él, la comprendemos sin tener en cuenta la anchura que tiene la muralla).

4 (ROSE[3], 30; ROSS, 4; GIGON, 87) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 59, 28-60

Alguien podría preguntarse cómo es que hablando Platón no solo de una causa eficiente (cuando dice que «descubrir al hacedor y padre del universo y mostrarlo es difícil»[52]) sino también del para qué y fin (cuando dice a su vez que «todo está en relación con el rey de todas las cosas y to-

[51] Que pueda pensarse en la longitud sin la anchura probablemente era un argumento aducido por los platónicos para probar la prioridad de la línea respecto a la superficie, tesis, que aparece recogida también en el frag. 2b. Por otro lado, en *Tópicos* VI 6, 143b11 y sigs., Aristóteles construye un argumento contra los defensores de las Ideas, partiendo precisamente de la existencia de longitudes con y sin anchura, lo cual es incompatible, a su juicio, con la unidad del género implícita en la Idea.

[52] La cita es de *Timeo* 28c3-5, con ligeras variaciones. La frase de Platón a la que se hace referencia es la siguiente: «Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible»; trad. de F. LISI en esta misma colección, *Platón, Diálogos,* vol. VI, *Filebo, Timeo, Critias,* B.C.G. 160, Madrid, 1992.

do existe con vistas a él»[53]), Aristóteles no recordó ninguna de estas dos causas en su examen de la doctrina platónica[54]. Será porque ⟨Platón⟩ no había mencionado ninguna de éstas en lo que dijo sobre las causas, como ha mostrado Aristóteles en su obra *Sobre el Bien*, o porque no las considera como causas de las cosas que están sujetas a generación y corrupción, y ni siquiera elaboró una teoría sobre éstas.

5a (ROSE[3], 31a; ROSS, 5a; GIGON, 85, 1) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Ibid.* 250, 17-20

Para el conocimiento de que casi todos los contrarios se reducen a lo Uno y lo Múltiple como principio Aristóteles nos remite a la *Selección de los Contrarios*[55], donde ha tratado con detalle sobre estas cosas. Ha hablado sobre esta selección también en el segundo libro de *Sobre el Bien*.

[53] Esta segunda cita de Platón corresponde a *Carta* II 312 e1-3 y el texto completo es el siguiente: «todo está en relación con el rey de todas las cosas y todo existe con vistas a él, que es causa de todo lo bello». Hay traducción de las Cartas a cargo de J. ZARAGOZA en esta misma colección, *Platón, Diálogos, VII, Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid, 1992.

[54] Este pasaje de Alejandro (59, 9 y sigs.) es un comentario de *Metaf.* I 6, 988a9 y sigs., donde ARISTÓTELES afirma que Platón sólo se había servido de dos causas (formal y material). Líneas más abajo (991a22-23), cuando ARISTÓTELES critica la inutilidad de las Formas como causas de movimiento y cambio, se pregunta «¿pues qué es lo que actúa con los ojos puestos en las Ideas?». Esta pregunta resulta enigmática, efectivamente, viniendo de un lector del *Timeo*, donde Platón se refiere al Demiurgo como causa del devenir (*Timeo* 28c y sigs.) que ordena el mundo «poniendo sus ojos en el modelo eterno» de las Ideas. Sin embargo, es posible que Aristóteles, tanto en estos pasajes de la *Metafísica* como en el *Sobre el Bien*, tuviera presente sólo la teoría trascendental de los principios expuesta por Platón en su conferencia sobre estas materias y que en ella no hubiese mención de las causas eficiente y final.

[55] Véanse las notas 25 y 26 a las Obras Lógicas. En los textos recogidos en este frag. 5 se alude a una reducción de los contrarios a lo Uno y lo Múltiple, pero se trata de una reducción aristotélica y no platónica, en la que lo Uno y lo Múltiple son considerados no como principios en el sentido platónico sino como predicados convertibles o trascendentales respectivamente de lo que es y lo que no es (cf. *Metaf.* IV 2, 1004b27 y sigs.; BERTI, «Le dottrine platoniche non scritte *Intorno al Bene*...», pág. 281).

5b (ROSE[3], 31b; ROSS, 5b; GIGON, 85, 2) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Ibid.* 262, 18-26

Con «la reducción la tenemos hecha[56]» Aristóteles nos remite una vez más a lo expuesto en el segundo libro de *Sobre el Bien*.

5c (ROSS, 5c; GIGON, 85, 3) ASCLEPIO, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 237, 11-14

Para el conocimiento de que casi todos los contrarios se reducen a lo Uno y lo Múltiple como principio, Aristóteles nos remite a la *Selección de los Contrarios*, donde ha estudiado con detalle estas cosas. Ha hablado sobre esta selección también en el segundo libro de *Sobre el Bien*.

5d (ROSE[3], 31c; ROSS, 5d; GIGON, 85, 4) ASCLEPIO, *Ibid.* 247, 17-21

Al afirmar que todos los contrarios son referidos a lo Uno y lo Múltiple, y esto se ha hecho por medio de la reducción de los contrarios en el segundo libro de *Sobre el Bien*, y asumiendo igualmente que los contrarios son elementos de los entes y de la entidad, está diciendo que evidentemente, a consecuencia de ello, también es propio de una sola ciencia el estudio en torno a lo que es en tanto que es[57].

[56] Cf. *Metaf.* IV 1, 1004b34-1005a1. Véase, en esta misma colección, la traducción ya citada de T. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles, Metafísica*.

[57] Asclepio se refiere a *Metaf.* IV 2, 1005a2, donde ARISTÓTELES afirma que «también por esto resulta evidente que corresponde a una sola

5e (ROSS, 5e; GIGON, 89) PSEUDO ALEJANDRO, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 615, 14-17

Efectivamente, Aristóteles ha hecho una distinción en su obra *Sobre el Bien*[58], como ya hemos dicho en otros lugares, por medio de la cual redujo todos los contrarios a lo Múltiple y lo Uno. A lo Uno pertenecen lo mismo, lo semejante y lo igual y a lo Múltiple pertenecen lo diverso, lo desemejante y lo desigual.

5f (ROSS, 5f; GIGON, 90) PSEUDO ALEJANDRO, *Ibid.* 642, 38-643, 3

Dice[59] Aristóteles que éstas, las primeras contrariedades de lo que es, ya sean lo Múltiple y lo Uno o la semejanza y la desemejanza o algunas otras, debemos darlas por estudiadas. Pues ya ha dicho cuáles son en su obra titulada *Sobre el Bien.*

ciencia estudiar lo que es en tanto que algo que es», trad. de T. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles, Metafísica* (B.C.G. 200), pág. 169. El punto de vista de Aristóteles es que todos los contrarios pueden reducirse a lo Uno y la Multiplicidad. Ésta es una cuestión que debe de haber examinado en su obra *Sobre el Bien* y, como lo uno se identifica con lo que es, será propio de una sola ciencia estudiar bajo esta consideración también lo uno y los opuestos a lo uno y con ello todo lo que es en tanto que es, porque «todas las cosas o son contrarios o provienen de contrarios y la Unidad y la Multiplicidad son, a su vez, los principios de los contrarios» (1005a3-5). Véase a propósito de ello la nota de T. CALVO, *Aristóteles, Metafísica*, pág. 163, n. 4 II.

[58] El Pseudo Alejandro se refiere a *Metaf.* X 3, 1054a29-30, donde ARISTÓTELES afirma que «pertenecen a lo Uno, como ya expusimos por escrito, lo mismo, lo semejante y lo igual...».

[59] Se refiere el autor a *Metaf.* XI 3, 1061a10-11, donde ARISTÓTELES afirma que «como se produce la reducción de todo lo que es a algo uno y común, también cada una de las contrariedades se verán reducidas a las diferencias y contrariedades primeras de lo que es...» y que «éstas ya las tiene estudiadas» (1061a15).

5g (ROSS, 5g; GIGON, 91) PSEUDO ALEJANDRO, *Ibid.* 695, 23-26

Diciendo estas cosas, afirma que «la siguiente distinción muestra que existe», respecto a lo que decimos, «también en las entidades inmóviles el para qué»[60], mencionando la distinción en la cual, como ha dicho muchas veces, ha hecho la reducción de los contrarios. Ésta la hizo en la obra titulada *Sobre el Bien.*

6 (ROSS, 6) ASCLEPIO, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 79, 7-10

Mayormente y sobre todo los platónicos valoran la existencia de los principios. Efectivamente, los principios son para ellos principios de las Ideas mismas. Pero principios son lo Uno y la Díada indefinida, como Aristóteles ha dicho un poco antes[61] y ha referido él mismo en su obra *Sobre el Bien.*

[60] Cf. *Metaf.* XII 7, 1072b1-2. Véase la nota 401 a los Diálogos.

[61] Se refiere Asclepio a lo dicho por ARISTÓTELES en *Metaf.* I 9, 990b18 y XIII 4, 1079a14-15. Este fragmento, en realidad, es una repetición palabra por palabra, con ligerísimas variaciones, de un texto de ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 85, 15-18, incluido en *Sobre las Ideas*, frag. 4.

SOBRE LAS IDEAS

INTRODUCCIÓN

A pesar de la opinión expresada en el pasado por algunos autores que negaron o dudaron de la autenticidad de la obra aristotélica *Sobre las Ideas* o *Sobre las Formas*[62], ésta ha sido aceptada por la gran mayoría de los especialistas. En los catálogos aparecen diversas denominaciones que podrían corresponder a esta obra, aunque en algunas menciones el título aparece en singular (Diógenes Laercio V 22-23, núm. 54; Hesiquio, núm. 45) y se le atribuye uno (Hesiquio, núm. 28) o tres libros (Ptolomeo, núm. 14), pero no los dos que menciona Alejandro de Afrodisias, que es, una vez más, nuestra fuente principal para el conocimiento de la obra[63]. Además de las citas de los comentaristas, a las que aluden los fragmentos recogidos aquí, el propio Aristóteles *(Metafísica* XIII 1, 1076a 26-29 = Testimonio 10) parece referirse a una obra exotérica en la que ha abordado las cuestiones más importantes referen-

[62] Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus,* págs. 186-187, E. Heitz, *Fragmenta Aristotelis,* en *Aristotelis Opera Omnia*, París, 1869, pág. 87.

[63] Sobre estas discrepancias de los catálogos con las citas de los comentaristas, Moraux *(Les Listes Anciennes...,* pág. 89) cree posible que en el momento de la redacción del catálogo la obra constara de un solo libro y que luego se dividiera o bien que los comentaristas conocieran un segundo libro ignorado por el autor del catálogo.

tes a las Ideas. Además, el párrafo del libro I de la *Metafísica* (9, 990b8-17), en el que resume los principales argumentos utilizados por los platónicos para demostrar la existencia de las Ideas y los inconvenientes derivados de ellos, sería prácticamente incomprensible si no fuera porque Alejandro nos ha transmitido la explicación de tales argumentos, extrayéndola de la obra *Sobre las Ideas.* Por tanto, como ha sido señalado por muchos especialistas[64], es muy posible que Aristóteles diera por supuesto el conocimiento de esta obra exotérica y que, en consecuencia, se limitara a consignar muy sumariamente en la *Metafísica* lo que ya había expuesto con todo detalle en ella.

Los estudios de P. Wilpert[65] permitieron ampliar considerablemente la extensión de los fragmentos inicialmente editados por Rose. Sin embargo, el consenso alcanzado en lo relativo a la mayor extensión de los extractos transmitidos por Alejandro no ha sido posible lograrlo en lo referente a la datación de la obra, lo cual habría sido de gran interés para reconstruir la evolución del pensamiento aristotélico. Por las razones anteriormente mencionadas, la mayoría de los autores consideran con razón que el libro I de la *Metafísica* presupone la existencia de esta obra. Pero, aunque hay un acuerdo generalizado sobre la pertenencia del *Sobre las Ideas* al periodo académico de Aristóteles, el margen cronológico establecido por las diversas propuestas es suficientemente amplio para permitir interpretaciones muy diferentes de los comienzos filosóficos del Estagirita. De un lado, W. Jaeger y otros muchos autores que le siguieron, creyeron, como hemos visto, en la posibilidad de

[64] Cf. Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 91; Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 131, W. Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele e la Teoria Platonica delle Idee,* ed. critica del testo a cura di D. Harlfinger, Florencia, 1975, pág. 60, etc.

[65] «Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias», *Hermes* 75 (1940), 369-394, especialmente págs. 378-385, cf. también *Zwei Aristotelischen Frühschriften,* ya citado, págs. 19 sigs. La ampliación de los extractos procedentes de Alejandro, propuesta por Wilpert, ha sido admitida por la mayoría de los editores (Ross, Giannantoni, Gigon) y estudiosos de la obra (Mansion, Berti, Fine, Leszl, etc.).

un periodo en el que Aristóteles defendió la teoría platónica de las Ideas. Quienes sostienen, como Jaeger, que Aristóteles aún mantenía una posición claramente identificada con la metafísica platónica cuando escribió el *Protréptico*, proponen esta última obra, cuya publicación debe de ser cercana al año 353, como *terminus post quem* para la redacción del *Sobre las Ideas,* dado el carácter extremadamente crítico de ésta con la teoría platónica. Y como *terminus ante quem* sitúan el primer libro de la *Metafísica*[66]. Dentro de este primer grupo, unos creen que la obra pudo escribirse poco después de la muerte de Platón, acaecida en el año 347 a.C., cuando Aristóteles estaba ya en Asos, o incluso un poco antes de su muerte, mientras formaba parte aún de la Academia[67]. Por el contrario, otros han querido establecer la datación de la obra a la vista de su estrecha relación con el *Parménides* y otros diálogos de Platón[68] o con otras obras del mismo Aristóteles, de adscripción tem-

[66] Cf. Moraux, *Les Listes Anciennes...*, pág. 333. Aparte de las consideraciones puramente apriorísticas que a veces se han esgrimido en favor o en contra de una fecha tardía, Moraux aduce como prueba externa en favor de esta datación la publicación de la obra *Contra Aristóteles,* escrita por Cefisodoro, el discípulo de Isócrates, en la que éste aún ignoraba la posición del Estagirita contraria a la metafísica de las Ideas. Como esta última fue una reacción contra el *Protréptico* de Aristóteles, Moraux cree que el escrito aristotélico debió de escribirse entre el año 353 y la muerte de Platón (348/7). A ello se añade la mención de Eudoxo en la obra, lo cual hace suponer a Moraux que éste ya había muerto cuando se publicó. Respecto a la muerte de Eudoxo, que Moraux sitúa en el 355/4, existen, sin embargo, otros datos que la consideran acaecida en el 347 (según los cálculos de von Fritz, cit. por Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 177, n. 66).

[67] De la primera opinión es partidario Wilpert, *Zwei Aristotelischen Frühschriften,* pág. 10. En cambio, Jaeger, en su reseña de la obra de Wilpert, aparecida en *Gnomon,* 23 (1951), 246-252, admitía paradójicamente que podía haberse escrito un poco antes, «en la época académica de Aristóteles» *(opus cit.,* pág.248). Véase también De Vogel, «The Legend of the Platonizing Aristotle», pág. 254.

[68] Salvo excepciones, como R. Philippson e I. Düring, que han considerado la obra anterior al *Parménides* (escrito antes del *Teeteto,* cuya fecha es cercana al 369), la mayoría estima que es posterior. Mucho más di-

prana[69]. De manera que aquellos otros autores, que rechazaron la tesis de Jaeger, no dudaron en atribuir a la obra una fecha bastante anterior, dentro del periodo académico, entre los años 360 y 357 o aún antes[70]. Si en el libro I de la *Metafísica*, Aristóteles se considera aún un pensador perteneciente a los círculos platónicos y este libro presupone la existencia del escrito *Sobre las Ideas*, la obra debe pertenecer, desde luego, a su periodo académico. Nosotros nos inclinaríamos por situarla conjeturalmente en los últimos años de su estancia en la Academia, teniendo en cuenta la profundidad de los argumentos esgrimidos y la complejidad de su elaboración conceptual.

Además del valor que tiene para reconstruir la etapa inicial del pensamiento aristotélico, el interés del *Sobre las Ideas* está en que constituye la primera exposición sistemática de la teoría platónica de las Formas. Aristóteles examinaba en esta obra las razones semánticas, epistemológicas y metafísicas en las que se sustentaba dicha teoría, estudiando pormenorizadamente cada uno de los argumentos, con todas sus implicaciones. Las características del escrito, dirigido especialmente a un círculo académico de estudiosos y especialistas, permitían abordar este análisis de una manera mucho más sistemática que en un diálogo, como los que había escrito Platón. De ahí la contribución de la obra para el conocimiento de la teoría platónica.

---

fícil es establecer su ubicación cronológica precisa respecto a los últimos diálogos de Platón. Véanse, sobre este punto, los juiciosos comentarios de G. Fine, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993, págs. 39-41.

[69] Owen, «The Platonism of Aristotle», ya citado, especialmente, págs. 207-211, estableció la dependencia de la crítica de las Ideas respecto a la doctrina de las *Categorías*. Véase también en este sentido, Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, pág. 351.

[70] Düring (*Aristóteles*, pág. 89), Berti (*La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 166) y Leszl (*Il «De Ideis» di Aristotele...*, pág. 252) han propuesto respectivamente los años 360, 357 y 354 como fecha más probable de composición. Cf. también en este sentido, M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo, S. Di Camillo, *Las Críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*, Buenos Aires, 2000, pág. 18.

La estrategia argumental de su crítica y sus propias palabras, tal y como nos las transmite Alejandro, revelan que Aristóteles estaba ya en posesión de su concepción de los universales, que es esbozada en la obra, en sustitución de las Ideas platónicas, como el verdadero objeto del conocimiento[71]. El Estagirita admitía el carácter inteligible de los universales, que permite distinguirlos epistemológicamente de las entidades sensibles, pero el punto esencial de su crítica a Platón se dirige a la independencia ontológica que éste había otorgado a las Formas. La crítica de Aristóteles en el *Sobre las Ideas* es una crítica interna, porque se hace a la luz de las contradicciones en las que incurre la teoría cuando afirma la existencia separada de las Formas. A su juicio (cf. *Metafísica* I 9, 990b8-17), ninguno de los cinco argumentos utilizados por los platónicos logra demostrar la existencia de las Ideas[72]. Nos referimos a los argumentos mencionados por el propio Aristóteles en este pasaje de la *Metafísica*, en el que distingue, efectivamente, el argumento que parte de las ciencias, el de lo uno atribuido a una pluralidad, el argumento basado en el objeto del pensar, el que establece Ideas de relativos y el que conduce a afirmar la existencia del tercer hombre. De manera que, desde ese punto de vista, demuestran demasiado poco, porque basta con aceptar predicados universales para no vernos obligados a admitir la existencia separada de las Ideas, que es lo característicamente platónico de la teoría. Pero, desde otra perspectiva, los argumentos mencionados demuestran demasiado porque conducen a aceptar Formas que eran explícitamente rechazadas por los filósofos académicos[73] o bien

---

[71] Sobre este punto, véase Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, págs. 320-327.

[72] De acuerdo con Fine (*On Ideas*, pág. 27), «los argumentos más rigurosos» (990b15), es decir, el que parte de las relaciones y el que conduce a afirmar el tercer hombre, son argumentos válidos, a juicio de Aristóteles, para la existencia de las Formas, pero son rechazados porque conducen a resultados incompatibles con la teoría (Ideas de relativos, en el primer caso, y el regreso al infinito, implicado en el tercer hombre, en el segundo).

[73] Como veremos en puntos concretos, los comentaristas han estudiado las divergencias de la teoría de las Ideas expuesta por Aristóteles en esta

conducían a consecuencias que eran incompatibles con la teoría platónica de los principios, que el propio Aristóteles consideraba, como ya hemos visto, uno de los desarrollos más prometedores surgidos de la metafísica platónica.

TESTIMONIOS

1 (Ross, T. 1) Ps. Filópono, *In Metaphysicam,* f. 67b, *apud* Ravaisson, *Essai sur la métaphysique,* I p. 75 n.

Sobre las Ideas, aquello que... escribió en dos libros es diferente de estos libros XIII y XIV e independiente de la composición de la *Metafísica*.

FRAGMENTOS

1a (Rose[3], 185; Ross, 1a; Gigon, 115) Siriano, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 120, 33-121, 4

Que Aristóteles no tiene nada más que decir contra la teoría de las Formas lo muestran tanto el primer libro de es-

obra con la que aparece en los diálogos de Platón. La naturaleza de éstas ha llevado a algunos intérpretes a sostener que Aristóteles no tiene como objeto de crítica la teoría platónica sino la desarrollada por otros discípulos suyos, como Jenócrates (cf. M. Isnardi Parente, «Le *peri ideôn* d'Aristote: Platon ou Xénocrate?», *Phronesis*, 26 (1981), 135-152, especialmente págs. 136-138). Muy juiciosa nos parece, en este punto, la posición de Berti *(La Filosofia del Primo Aristotele,* pág. 29), para quien Aristóteles critica en la obra «la misma teoría expuesta y criticada por Platón en el *Parménides,* aunque éste no llegara a abandonarla», pero también otros desarrollos surgidos en el debate académico.

te tratado[74] como los dos libros que compuso *Sobre las Formas*. Pues, trasladando a todas partes prácticamente estos mismos argumentos, algunas veces cortándolos y subdividiéndolos, otras veces exponiéndolos con mayor concisión, intenta corregir a los filósofos que le precedieron.

1b (Ross, 1b; Gigon, 116) Siriano, *Ibid.* 195, 10-15

Estos son los argumentos con los que Aristóteles critica las teorías de los pitagóricos y los platónicos; éstos contienen también los argumentos expuestos en el libro mayor de los A ⟨de la *Metafísica*⟩, como señaló también el comentarista Alejandro. Por esta razón nosotros, que hemos prestado atención a éstos, creemos que tampoco hemos pasado por alto aquéllos ni los que Aristóteles expuso contra ellos en los dos libros *Sobre las Formas*. Pues allí también da vueltas prácticamente en torno a los mismos argumentos.

1c (Ross, 1c; Gigon, 120) Pseudo Alejandro, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 836, 34-837, 3

Tras decir esto, Aristóteles concluye toda su argumentación con estas palabras: «así pues, las consecuencias» —para los que establecen los Números ideales, afirman las entidades matemáticas separadas y dicen que son causas de las cosas físicas— son las ya expuestas y «aún podrían reunirse otras además de éstas»[75], refiriéndose a los dos libros que

[74] Se refiere a la *Metafísica*. Siriano, como revelan estos dos testimonios, menciona dos veces la obra *Sobre las Formas,* pero no podemos asegurar si la conoció independientemente, como parecen asegurar sus palabras, o si su afirmación se apoya en el relato detallado de Alejandro. Lo mismo puede decirse de los demás comentaristas que citan la obra, porque proporcionan detalles que podrían inclinarnos en uno u otro sentido.

[75] La cita de Aristóteles corresponde a *Metaf.* XIV 6, 1093b24-25.

escribió *Sobre las Formas*, además del libro XIII y XIV de la *Metafísica* e independientemente de esta compilación.

2 (Rose[3], 186; Ross, 2; Gigon, 117) Escolio a Dionisio Tracio, pág. 116, 13-16 (Hilgard)

Hay que saber que las definiciones tienen por objeto los universales y lo que permanece siempre, como ha dicho Aristóteles igualmente en su obra *Sobre las Ideas*, que compuso contra las Ideas de Platón. Todas las cosas particulares cambian y nunca se encuentran en idéntico estado, pero las universales son inmutables y eternas.

3 (Ross, 3; Gigon, 118, 3) Alejandro de Afrodisias, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 79, 3-83, 33

79, 3-8. Los platónicos se sirvieron de las ciencias de varias maneras para establecer las Ideas, como dice Aristóteles en el primer libro de su obra *Sobre las Ideas*. Los argumentos que parece recordar en este momento[76] son los siguientes[77]. Si toda ciencia realiza su función haciendo referencia a algo, único e idéntico, y no en relación con ninguna de las cosas particulares, debería haber para cada ciencia alguna cosa, aparte de las sensibles, que sea eterna y paradigma de las cosas que se generan[78] en el ámbito de cada ciencia. Y tal es la Idea.

[76] Alejandro se refiere a *Metaf.* I 9, 990b11.

[77] Según el relato de Alejandro, en esta primera argumentación Aristóteles expone consideraciones basadas, como nos recuerda Robin *(La Théorie Platonicienne...*, págs. 16-17), en el triple carácter de los objetos de la ciencia: universalidad, ausencia de indeterminación y valor absoluto. Para el análisis de estos tres argumentos, véase Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, págs. 97-101 y Fine, *On Ideas*, págs. 67-79.

[78] Algunos autores (Ross, Berti, etc.) creen que *tôn...ginoménōn* (las cosas que se generan) hace referencia a las cosas producidas por las ciencias, como se dirá líneas más abajo, pero puede tratarse sin más de los objetos inmersos en el devenir, sujetos a generación y corrupción, que son considerados en el ámbito de cada ciencia (cf. Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, pág. 95).

79, 8-11. Además, las cosas de las que hay ciencias existen, pero las ciencias tienen como objeto otras cosas aparte de las particulares. Éstas son, efectivamente, ilimitadas e indefinidas, pero las ciencias tienen como objeto realidades determinadas. En consecuencia, existen algunas cosas aparte de las particulares y éstas son las Ideas.

79, 11-15. Además, si la medicina es ciencia no de esta salud en particular sino de la salud en sentido absoluto[79], habrá cierta salud en sí; y si la geometría no es ciencia de este caso de lo igual y de lo conmensurable en particular sino de lo igual y de lo conmensurable en sentido absoluto, habrá cierta igualdad en sí y cierta conmensurabilidad en sí, y éstas son las Ideas.

79, 15-19. Ahora bien, tales argumentos no demuestran lo que se proponen, que es la existencia de las Ideas, sino que demuestran la existencia de ciertas cosas aparte de las particulares y sensibles. Pero del hecho de que haya ciertas cosas aparte de las particulares no se sigue de ninguna manera que éstas sean Ideas, pues aparte de las cosas particulares están los objetos comunes[80], y las ciencias, según decimos nosotros, tratan de ellos.

[79] *Haplôs* («sin más», «*simpliciter*» o, como dice Robin, *La Théorie Platonicienne...*, pág. 17, «pris absolument») , hace referencia a la existencia de una entidad, sin restricciones espacio-temporales, ni condicionamientos de ningún tipo que menoscaben la identidad y la unidad de su esencia, frente a la contingencia y las particularidades de la pluralidad. Cf. Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, pág. 98.

[80] Traducimos *tà koiná* por «objetos comunes». En *Analíticos Segundos* I 11, 77a5 -7, Aristóteles aclara su concepción del universal, distinguiéndolo de la Forma platónica: para que haya demostración en la ciencia no es preciso que exista un objeto dotado de existencia independiente frente a la pluralidad, al modo platónico, sino simplemente la unidad del con-

79, 19-24. Además ⟨de acuerdo con tales argumentos⟩, también habría Ideas de las cosas comprendidas en el ámbito de las artes[81]. Todo arte, efectivamente, refiere las cosas producidas por ella a un objeto único, y las cosas de las que hay artes existen y las artes tienen por objeto otras cosas aparte de las particulares. Pero el último argumento, además de que no demuestra tampoco la existencia de las Ideas, daría a entender que establece Ideas de cosas de las que los ⟨platónicos⟩ no quieren que haya Ideas[82].

79, 24-80, 4. Efectivamente, si por ser la medicina ciencia no de esta salud en particular, sino de la salud en absoluto, existe una salud en sí, también existirán los objetos correspondientes a cada una de las artes. Pues un arte no versa sobre lo particular ni sobre una cosa en concreto, sino sobre aquello que constituye su objeto en sentido absoluto, igual que la carpintería tiene por objeto el banco en sentido absoluto y no un banco determinado, y la cama en sentido absoluto y no una cama en particular.

80, 4-6. También la escultura, la pintura, la construcción y cada una de las demás artes guarda la misma relación con los objetos comprendidos en su ámbito. En consecuencia, existirá igualmente Idea de aquellas cosas propias de las artes, lo cual no es deseado ⟨por los platónicos⟩...

80, 8-15. Se sirven también del siguiente argumento para el establecimiento de las Ideas[83]. Si cada uno de los múltiples hombres y animales es hombre y animal, respectivamente, y ocurre de la misma manera en los demás casos, y en cada una de estas cosas no se trata de que cada una se predique de sí misma, sino que hay algo que se predica de todas sin ser idéntico a ninguna de ellas, debería existir algo[84] de ellas, aparte de las cosas particulares, que es eterno y tiene existencia separada de estas cosas. Pues siempre se predica de manera semejante de todas estas cosas que son

---

cepto, concebido como «algo uno que se predica de la pluralidad». *Tà koiná* son, pues, los predicados universales. Sólo del universal en el alma, es decir, en tanto que pensado, se puede decir que es «independiente de la pluralidad» *(parà tà pollà)* de casos particulares *(Analíticos Segundos* II 19, 100a7). Para las diferencias entre el universal aristotélico y la Idea platónica, véase LESZL, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, págs. 108-114.

[81] La crítica de Aristóteles aquí, como en *Metaf.* I 9, 990b8 y sigs., consiste en hacer ver, primero, que los argumentos demuestran demasiado poco, porque sólo conducen a la existencia de los universales, que no están dotados de existencia separada, a diferencia de las Ideas, o demuestran más de lo que deben, porque obligan a admitir entidades rechazadas por los defensores de las Formas, como es el caso de los *artefacta*. Esta última objeción reviste, pues, la forma de un argumento *ad hominem*.

[82] La admisión de los *artefacta* como Ideas no constituye ningún problema en los diálogos, porque PLATÓN admite repetidamente su existencia (cf. *Rep.* 597a, *Carta* VII 342d), de ahí que se hayan propuesto diversas hipótesis para explicar el paso. Por otra parte, la dificultad se complica porque ARISTÓTELES *(Metaf.* XII 3, 1070a18-9) parece atribuir a Platón una posición según la cual sólo hay Formas de entidades naturales, pero para Platón no existía la antítesis *phýsis/téchnē* en el sentido aristotélico (cf. CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, pág. 250). Sin embargo, la definición de la Forma que se le atribuye a Jenócrates (cf. PROCLO, *Com. del «Parm.»* 888, 17-19) parece excluir las Ideas de objetos artificiales, por lo que es posible que Aristóteles se refiera a una posición que se había convertido en mayoritaria en la Academia, aunque no incluyera en esto a PLATÓN (cf. LESZL, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, pág. 140).

[83] Alejandro se refiere a *Metaf.* I 9, 990b13, es decir, a un segundo argumento utilizado por los platónicos para demostrar la existencia de las Ideas, a partir de «lo uno atribuido a una pluralidad».

[84] El texto dice *ti toútōn*, literalmente, «algo de ellas». FINE, *On Ideas*, págs. 242-243, n. 12, rechaza la traducción de W. E. DOOLEY *(Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 1*, N. York, 1989, pág. 117), «algo que pertenece a todas ellas», y propone leer *toûto* 'esto'. Pero el texto tiene sentido, tal como es recogido en los manuscritos, porque el esencialismo socrático que conduce a la teoría de las Ideas supone que todas las cosas particulares que reciben una misma denominación la reciben porque «poseen una misma forma», es decir, porque hay algo *de ellas* que es idéntico en todas *(Eutifrón* 5d).

numéricamente diferentes. Ahora bien, aquello que es uno referido a una pluralidad, tiene existencia separada de ella y es eterno no es otra cosa que la Idea. Por lo tanto, existen las Ideas.

80, 15-21. Aristóteles dice que este argumento establece Ideas también de las negaciones y de las cosas que no existen. Efectivamente, también la negación, una e idéntica, se predica de la pluralidad, incluso de cosas que no existen, y no se identifica con ninguna de las cosas de las que se dice verdaderamente. Pues lo no hombre se predica también del caballo y del perro y de todas las cosas aparte del hombre, y por ello es algo uno referido a una pluralidad y no se identifica con ninguna de las cosas de las que se predica.

80, 21-81, 2. Además, sigue siendo siempre algo que se predica verdaderamente de manera semejante de cosas semejantes. Lo no músico, efectivamente, se predica verdaderamente de una pluralidad (de todo lo que no es músico), igual que lo no hombre de cuanto no es hombre. De manera que hay también Ideas de las negaciones, lo cual es absurdo. Pues, ¿cómo podría haber Idea de lo que no existe?[85].

[85] La consecuencia indeseable del argumento basado en lo uno predicado de una pluralidad es que obliga a admitir Ideas de negaciones. Platón, no obstante, parece haber aceptado Ideas aparentemente negativas (*Eutifrón* 5d, *Rep.* 476a, etc.), porque indican la ausencia de una cualidad, aunque comportan la existencia de otra cualidad positiva (cf. Ross, *La Teoría de las Ideas*, pág. 200, *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, págs. 193-194). Cherniss (*Aristotle's Criticism...*, pág. 262) consideró inválida la objeción de Aristóteles, porque Platón explicó la negación en términos de diferencia entre dos entidades (cf. *Sofista* 258d-e), sin tener que admitir la existencia del no ser. Pero la crítica de Aristóteles no apunta sólo al hecho de que Platón tenga que admitir Ideas de realidades inexistentes sino Ideas de cosas indefinidas, porque no tienen nada en común más que la inexistencia de la propiedad en cuestión (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 178, n. 96 y Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, págs. 157-160). Véase la nota siguiente.

81, 2-7. Puesto que si alguien aceptara esto, habrá una Idea única de cosas heterogéneas y que difieren en todo, como de la línea, por poner un ejemplo, y del hombre, ya que todas ellas son no caballos. Además habrá también una Idea única de cosas indefinidas. Pero habrá también Idea tanto de lo que es primario como de lo secundario, pues tanto el hombre como el animal son no madera, de los cuales lo uno es primario y lo otro secundario y de estas cosas (los platónicos) pretendían que no hay géneros ni Ideas[86].

81, 7-12. Evidentemente, este argumento tampoco prueba la existencia de las Ideas, pero también éste pretende mostrar que lo predicado en común es diferente de las cosas particulares de las cuales se predica. Además, los mismos que pretenden mostrar que lo predicado en común de una pluralidad es algo único y que esto es una Idea, establecen esto mismo a partir de las negaciones.

81, 12-17. En efecto, si quien niega algo de una pluralidad lo hace refiriéndose a algo único —pues el que dice «el hombre no es blanco» y «el caballo no es ⟨blanco⟩» no niega de cada uno de éstos algo propio de cada cual, sino que, haciendo referencia a una misma cosa, niega una misma blancura de todos ellos—, también quien afirma una misma cosa de una pluralidad no diría algo diferente de cada uno, sino que aquello que afirma sería una misma cosa. Por ejemplo, el hombre se predicará en referencia a algo único e idéntico,

[86] Otra consecuencia indeseable del presente argumento es que, a juicio de Aristóteles (véase una vez más la crítica de Cherniss, *opus cit.*, págs. 523-524 y la respuesta de Berti, *opus cit.*, pág. 179, n. 97), los platónicos se verían obligados a admitir no sólo Ideas de cosas que pertenecen a géneros diferentes y a clases indefinidas, sino una Idea única de cosas que guardan entre sí una relación de anterioridad y posterioridad, como son las de género (animal) y especie (hombre), siendo así que esto era rechazado por los platónicos.

pues en el caso de la afirmación ocurrirá lo mismo que en el de la negación.

81, 17-22. Por tanto, existe algo diferente, aparte de lo que se da en las cosas sensibles, que es causa de que una afirmación sea verdadera referida a una pluralidad y de que se predique en común de ella, y esto es la Idea. Este argumento, dice Aristóteles[87], origina Ideas no sólo de aquellas cosas que son objeto de afirmaciones sino de negaciones, pues en ambos casos se hace referencia igualmente a algo único.

81, 25-82, 1. El argumento fundado en el pensar que establece la existencia de las Ideas es el siguiente[88]. Si cuando pensamos hombre, pedestre o animal pensamos algo que es y no ninguna de las cosas particulares —pues, aun destruidas estas cosas, permanece el mismo pensamiento— evidentemente existe, aparte de las cosas particulares y sensibles, aquello que pensamos, tanto cuando existen estas últimas cosas como cuando no existen, ya que en este caso, desde luego, no pensamos en algo que no es. Pero esto es la Forma y la Idea.

82, 1-7. Aristóteles afirma que este argumento establece Ideas de cosas que se destruyen y se han destruido y en general de cosas particulares y destruibles, como Sócrates y Platón. En efecto, nosotros pensamos en éstos y guardamos

[87] Incluimos también, entre paréntesis, esta última frase, que no figura en la edición de Ross. Leszl *(Il «De Ideis» di Aristotele...*, págs. 154-155) ha querido ver en esta última formulación del argumento una versión que insiste más sobre los aspectos epistemológicos que sobre los meramente semánticos. Como indica S. Mansion («La critique de la théorie des Idées dans le *Peri Ideôn* d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 47 [1949], 169-202, pág.176), en las últimas líneas se trata de hacer ver simplemente que si el razonamiento de los platónicos vale para la afirmación, debe valer también para la negación.

[88] Alejandro se refiere a *Metaf.* I 9, 990b14-15.

también una imagen de ellos aun cuando ya no existan, ya que conservamos una cierta imagen de las cosas que han dejado de existir[89]. Nosotros pensamos también en cosas que no existen en absoluto, como el Hipocentauro y la Quimera. En consecuencia, este argumento tampoco prueba la existencia de las Ideas.

82, 11-83, 6. El argumento que establece la existencia de Ideas también de relaciones es el siguiente[90]. En los casos en los que se predica una misma cosa de otras muchas no homónimamente, sino haciendo referencia a una única naturaleza, se dice verdaderamente de éstas (a) porque las cosas en cuestión son propiamente lo significado por el predicado, como ocurre cuando llamamos hombre a Sócrates y Platón, o (b) porque aquéllas son imágenes de las verdaderas, como cuando predicamos hombre de hombres pintados —pues hacemos referencia en tales casos a imágenes de hombres

[89] Leemos las líneas 82, 4-5, de acuerdo con D. Harlfinger, *Edizione Critica del Testo del De Ideis di Aristotele*, en Leszl, *Il De Ideis di Aristotele...*, págs. 15-39. Las palabras incluidas en las líneas 82, 1-7, omitidas por Rose y Ross, a juicio de S. Mansion («La critique de la théorie...», págs. 172, n. 12 y 176), derivan también de la obra. La estrategia crítica de Aristóteles se mantiene invariable, porque este tercer argumento utilizado por los platónicos, basado en el objeto del pensar, no demuestra la existencia de la Idea, sino la existencia del universal, o demuestra demasiado, por las consecuencias indeseables que se derivan de él para los defensores de la teoría, en este caso, la existencia de Ideas de entidades particulares y destruibles o de cosas inexistentes.

[90] Fine, a pesar de sus dudas *(On Ideas*, pág. 316, n. 1), y otros editores (Robin, Owen, Harlfinger) prefieren la variante *ek tôn prós ti*, contenida en los manuscritos, en lugar de la lectura *kai tôn prós ti* (conjetura de Bonitz), que seguimos nosotros (Hayduck, Ross), con lo cual el texto se traduciría de la siguiente forma: «el argumento que establece la existencia de Ideas *a partir de* las relaciones». Pero, como señala Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, pág. 230, n. 136, en 83, 17 (Hayduck) Alejandro repite la misma fórmula *kai tôn prós ti* sin variantes textuales. Cf. también *Metaf.* I 9, 990b15-17.

significando una misma naturaleza en todos ellos o (c) porque una de ellas es el paradigma y las otras son imágenes, como si llamáramos hombres a Sócrates y a sus imágenes.

83, 6-11. Ahora bien, cuando predicamos lo igual en sí de las cosas de este mundo[91], es predicado homónimamente de ellas. Pues ni se ajusta la misma definición a todos estos casos ni significamos las cosas verdaderamente iguales, ya que la cantidad cambia en las cosas sensibles, se transforma continuamente y no es determinada. En verdad, en las cosas de este mundo no hay nada que se ajuste con exactitud a la definición de lo igual.

83, 11-17. Tampoco, sin embargo, pueden ser llamadas así porque una de ellas sea paradigma y la otra imagen, porque ninguna de ellas es más paradigma o imagen que otra. Ahora bien, incluso si alguien aceptara que la imagen no es homónima respecto al modelo, siempre se seguiría que estas cosas iguales son iguales en tanto que imágenes de lo que es propia y verdaderamente igual[92]. Si esto es así, existe algo igual en sí y propiamente igual, en relación con lo cual se generan como imágenes suyas y son llamadas iguales las cosas de este mundo, pero esto es la idea, paradigma [e

[91] El ejemplo de lo igual en sí *(autò tò ison)* es utilizado en el *Fedón* (74a) para demostrar la heterogeneidad de la Forma correspondiente, perfecta e inmutable, respecto a las cosas iguales, que son imperfectamente iguales y están sujetas a cambio.

[92] Esta última frase ha parecido a algunos comentaristas fuera de lugar, de manera que podría tratarse de una interpolación debida a un copista posterior que, como indica S. MANSION («La critique de la théorie...», pág. 183, n. 43), no ha entendido que el argumento es una prueba por reducción al absurdo y se ha sentido perplejo por creer que «la atribución de lo igual a las igualdades sensibles debe ser considerada como equívoca».

imagen][93] de las cosas que se generan en relación con ella[94].

83, 17-22. Éste, así pues, es el argumento que establece también Ideas de relaciones. Parece más cuidadoso, más riguroso y más apropiado para lograr la demostración de las Ideas, ya que este argumento no parece demostrar sin más, como los anteriores, que existe algo común aparte de las cosas particulares, sino que existe un paradigma de las cosas de este mundo, que es en sentido propio[95]. Esto, en efec-

[93] El texto dice, efectivamente, *parádeigma kai eikṓn*. Como indica HARLFINGER, *opus cit.*, pág. 46, n. 3, que propone omitir el segundo término de esta cláusula, podría tratarse de una repetición mecánica debido a un copista que se dejó llevar por la aparición de *eikṓn* en líneas anteriores. Ross *(Select Fragments*, pág. 128) propuso *paradeigmatikòn ón*, con lo cual traduce simplemente: «sirviendo de modelo a las cosas...».

[94] Este argumento ha suscitado numerosos ensayos de explicación, cuyos detalles no podemos recoger aquí. Ahora bien, su estructura general podemos resumirla en pocas palabras. Primero, se establecen los tres casos en los que un término no es equívoco. En segundo lugar, de acuerdo con el argumento, lo igual se predicaría homónimamente de las cosas sensibles, porque no entra en ninguno de los tres supuestos, pero, si no es cierto que se predique homónimamente, hay que suponer la existencia de lo igual en sí. Para algunos autores, de esta manera, con un paradigma trascendente, la predicación deja de ser equívoca al encajar dentro del tercer caso (cf. S. MANSION, *art. cit.*, pág. 183, n. 42; R. BARFORD, «A proof from the *Peri Ideôn* revisited», *Phronesis* 21 [1976], 198-219). Otros creen, por el contrario, que con la admisión de la Idea, la predicación se adaptaría al segundo supuesto (G. E. L. OWEN, «A Proof from the *Peri Ideôn*», en *Logic, Science and Dialectic*, págs. 165-179, esp.169-170; LESZL, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, págs. 186 y sigs.). El supuesto, como dice Leszl, en el que se basa el argumento es que la exigencia de racionalidad a la que debe obedecer el lenguaje hace necesaria una predicación no homónima y ésta sólo se consigue con un objeto trascendente.

[95] No está claro por qué califica Aristóteles los argumentos que establecen Ideas de relaciones y el tercer hombre como más rigurosos *(akribésteroi, Metaf.* I 6, 990b15). Ross *(Aristotle's Metaphysics*, vol. I, pág. 195) no cree plausible la razón dada aquí por Alejandro, que lo atribuye al

to, parece ser mayormente la característica propia de las Ideas[96].

83, 22-30. Aristóteles afirma que este argumento establece Ideas también de relaciones. La actual demostración, por lo menos, se refiere a lo igual, que es una relación. Ahora bien, de las relaciones los platónicos decían que no hay Ideas, porque las Ideas para ellos subsisten por sí mismas, al ser ciertas entidades, mientras que el ser de lo que es relativo radica en la relación que guarda una cosa respecto a otra[97]. Además, si lo igual es igual a lo igual, habría más

establecimiento de la Idea como paradigma (cf., no obstante, FINE, *On Ideas*, pág. 27). Ross cree que tal denominación distingue entre meras consecuencias derivadas de los argumentos platónicos, en los casos analizados antes, e implicaciones establecidas efectivamente por Platón con estos argumentos más precisos (Ideas de relaciones y tercer hombre). A juicio de Berti, se trata de una versión más rigurosa del argumento de lo uno atribuido a una pluralidad, porque presta mayor atención al tipo de predicación, distinguiendo entre sustancias (el hombre) y relaciones (lo igual), que, aplicadas en el ámbito de lo sensible, significan, respectivamente, una predicación no homónima y otra que sí lo es. La crítica de Aristóteles consistiría en hacer ver que en el primer caso el argumento conduce a una multiplicación de entidades y en el segundo a la contradicción de concebir una relación como algo que existe de modo absoluto o por sí. (Cf. BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 151; REALE, *Aristotele, Metafisica*, vol. III, pág. 81).

[96] Estas líneas (83, 17-83, 22) son omitidas por Ross, Harlfinger y otros autores, que las consideran un comentario de Alejandro más que un texto procedente del *Sobre las Ideas*. No obstante, FINE *(On Ideas*, págs. 326-327, n. 69) las incluye pensando que, a pesar de la aparición de términos no aristotélicos (como *charaktēristikón)*, representa un extracto fidedigno del razonamiento procedente del Estagirita.

[97] A primera vista podría sorprender esta objeción, porque Platón admite repetidas veces en los diálogos las Ideas de cosas relativas, como resulta del ejemplo mismo de lo igual *(Fedón* 74a). Ahora bien, como han visto los comentaristas (H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, págs. 279-280), este caso es inverso al de los *artefacta*, porque éstos eran una consecuencia indeseada del argumento, mientras que las Ideas de relativos son

Ideas de lo igual, pues lo igual en sí es igual a lo igual en sí, ya que si no fuera igual a nada ni siquiera sería igual[98]. Además, de acuerdo con el mismo argumento, tendrá que haber Ideas también de las cosas desiguales, pues, de manera semejante, habrá Ideas de ambos opuestos o no las habrá de ninguno. Pero, también de acuerdo con ellos, hay que aceptar que lo desigual se da en una pluralidad.

83, 30-33. A su vez, Aristóteles hizo que esta opinión fuera de dominio común refiriéndose a ella como si fuera propia, porque dijo de las relaciones que («de éstas no decimos que exista un género por sí»), hablando de «género» en lugar de «realidad sustancial» o «naturaleza», si es que la relación se asemeja a una ramificación, como dice en otros lugares[99].

establecidas por los platónicos (cf. *Metaf.* I 9, 990b16) explícita y conscientemente. El problema es que, según Aristóteles, la admisión de estas Ideas entra en conflicto dentro del sistema platónico (S. MANSION, *art. cit.*, pág. 184) con la distinción entre ser por sí *(kath'hautá)* y ser relativo *(prós ti)*, ya que las Ideas relativas entran en esta última categoría, siendo así que, en tanto que entidades autosubsistentes, tienen que pertenecer a la otra.

[98] Una vez más esta objeción tiene un carácter interno al sistema platónico de pensamiento, porque para los platónicos la unidad era una característica esencial de las Ideas (cf. *Rep.* 507b, 596a, 597c). En este caso, no se trata, como en el tercer hombre, de una segunda Idea que surgiera de lo que tienen en común la Idea de lo igual y sus contrapartidas fenoménicas, sino de «un correlato ideal requerido por la Idea relativa» (CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, pág. 284).

[99] Fine incluye también estas líneas (83, 31-33), a diferencia de los demás editores. En realidad, el texto se refiere a un pasaje de la *Metafísica* (I 9, 990b16-7), que Alejandro cita literalmente, pero FINE sostiene *(On Ideas*, pág. 243, n. 21) que Aristóteles podría estar repitiendo aquí lo dicho previamente en *Sobre las Ideas*. Alejandro, a continuación, hace referencia a *Ét. Nic.* I 6, 1096a21-2, donde Aristóteles afirma, efectivamente, que la relación es «una ramificación y un accidente de lo que es».

4 (ROSE[3], 188; ROSS, 4; GIGON, 118, 3) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Ibid.* 83, 34-89, 7

83, 34-84, 2. El argumento que introduce el tercer hombre es el siguiente[100]. Los platónicos dicen que las cosas predicadas en común de las entidades son tales en sentido propio, y que éstas son Ideas. Además afirman que las cosas semejantes entre sí son semejantes unas a otras por participación en una misma realidad, que es tal en sentido propio. Y que esto es la Idea.

84, 2-7. Ahora bien, si esto es así, y lo que se predica en común de determinadas cosas no es idéntico a ninguna de las que se predica, sino alguna otra realidad aparte de ellas —por esta razón, en efecto, es un género el hombre en sí, ya que se predica de las cosas individuales sin ser idéntico a ninguna de ellas— habrá un tercer hombre aparte de los hombres particulares, como Sócrates y Platón, y aparte de la Idea, la cual es también ella misma numéricamente una[101].

[100] Dentro de los argumentos «más rigurosos» Aristóteles había incluido los que conducen al establecimiento de Ideas de relativos y, en segundo lugar, el «tercer hombre», cuyo examen comienza en 83, 34. Esta denominación no aparece nunca en los diálogos, aunque el mismo Platón formula la objeción en el *Parménides* (132a y sgs.) y alude a ella en otros pasajes (*Rep.* 597c, *Tim.* 31a). No parece que esta objeción haya minado la confianza de Platón en la teoría de las Ideas (CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, pág. 293), aunque es posible que haya modificado determinados aspectos de ésta, como el lenguaje de la participación. No podemos entrar aquí en la cuestión platónica, que ha suscitado una bibliografía inmensa (véase, nuestro *Platón, el Filósofo de Atenas,* págs. 68 y sigs.).

[101] La mayoría de los especialistas se inclina por la prioridad cronológica del *Parménides* respecto a la obra de Aristóteles, pero esto no significa, como han pretendido algunos, que extrajera la objeción del diálogo de Platón, pues posiblemente conocía directamente el debate de la cuestión en la Academia (cf. ROSS, *La Teoría de las Ideas,* pág. 108) o incluso fuera de ella. Algunos especialistas (cf. MANSION, *art. cit.,* págs. 188-192) han querido ver una diferencia significativa en los ejemplos utilizados, que

84, 21-84, 27. El tercer hombre también se demuestra de la siguiente forma. Si lo predicado verdaderamente de determinada pluralidad existe también como una realidad diferente, aparte de las cosas de las que se predica y separado de ellas —pues esto es lo que creen demostrar los que afirman las Ideas; en efecto, por esto existe, de acuerdo con ellos, un hombre en sí, porque el hombre se predica verdaderamente de una pluralidad de hombres particulares y es diferente de los hombres particulares— si esto es así, existirá un tercer hombre.

84, 27-85, 3. Efectivamente, si el predicado es distinto de las cosas de las que se predica y subsiste por sí mismo, pero el hombre se predica tanto de los hombres particulares

son de diversa naturaleza en uno y otro caso (lo grande en el *Parménides*, el hombre en *Sobre las Ideas).* A nuestro juicio (cf. ROSS, *Aristotle's Metaphysics,* vol. I, pág. 195, BERTI, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 152), la objeción del tercer hombre depende fundamentalmente para Aristóteles de dotar al universal de existencia independiente (cf. *Refutaciones Sofísticas* 179a3). Es posible que Platón escribiera el *Parménides* para disipar malentendidos y hacer ver que la Idea de lo grande, siendo inmaterial, no es grande en el mismo sentido en que lo son las cosas grandes. Pero, a juicio de ARISTÓTELES (cf. *Metaf.* I 6, 991a5-8), no puede haber una relación meramente homónima entre la Idea y las cosas sensibles (cf. C. J. ROWE, «The proof from relatives in the *Peri Ideôn:* further Reconsideration», *Phrónesis* 24 [1979], 270-281, pág. 278) y, por eso, consideró válida la objeción. A juicio de Isnardi Parente, las discrepancias entre la teoría de las Ideas que Aristóteles ataca en *Sobre las Ideas* y la que Platón expone en los diálogos, se deben precisamente a que la primera defiende una concepción estrictamente sinonímica de la relación entre la Idea y la cosa sensible y no una concepción homonímica o de profunda equivocidad, como la sostenida por Platón. De ahí que la estudiosa italiana atribuya tal versión a Jenócrates y no a Platón (cf. ISNARDI PARENTE, «Le *peri ideôn* d'Aristote: Platon ou Xénocrate?», pág. 134). No obstante, sobre la autopredicación de las Formas en los diálogos y su relación con el tercer hombre, véanse los conocidos artículos de G. VLASTOS, incluidos en *Platonic Studies,* Princeton, 1973, págs. 221-259, 259-265 y 335-341.

como de la Idea, existirá un tercer hombre aparte de los hombres particulares y de la Idea. Pero, igualmente, existirá también un cuarto, predicado de éste, de la Idea y de los hombres particulares, e igualmente también un quinto, y así hasta el infinito.

85, 3-5. Este argumento es idéntico al primero, pero esto les resulta así, porque sostuvieron que las cosas semejantes son semejantes por participar en una misma realidad. Los hombres y las Ideas son, efectivamente, semejantes.

85, 5-9. Aristóteles refutó ambos argumentos, a pesar de parecer más rigurosos, uno porque establecía Ideas también de las relaciones, el otro porque introducía el tercer hombre y a continuación multiplicaba los hombres hasta el infinito. Además se produciría la misma multiplicación igualmente de cada una de las demás cosas de las que afirman que hay Ideas[102].

85, 9-12. Otros han utilizado la primera exposición del tercer hombre y Eudemo[103] lo hizo claramente en su obra *Sobre la dicción*, mientras que la última la utilizó el mismo Aristóteles en el primer libro de *Sobre las Ideas* y aquí (en la *Metafísica)* poco después.

85, 15-8[104]. Mayormente y sobre todo los platónicos valoran la existencia de los principios. Efectivamente, los

[102] Este párrafo falta en Ross.

[103] Alejandro menciona a Polixeno el sofista, discípulo del megárico Brisón, en 84, 16 como introductor del «tercer hombre». Eudemo de Rodas, cuya vida transcurre en el s. IV a. C., es el amigo y discípulo de Aristóteles a quien durante un tiempo se le atribuyó la *Ética Eudemia*. En su labor investigadora desarrollada en el Liceo destacaban los estudios de ciencias exactas, geometría, aritmética y astronomía. A su obra *Sobre la dicción* están dedicados los frags. 25-29 de F. Wehrli; cf. *Die Schule des Aristoteles* (2.ª ed.), Basilea, 1969, vol. VIII, págs. 11-72.

[104] Alejandro se refiere aquí (85, 13-14) a la afirmación de Aristóteles que transcribimos a continuación: «en general, las argumentaciones relati-

principios son para ellos principios de las Ideas mismas. Pero principios son lo Uno y la Díada indefinida, como Aristóteles ha dicho un poco antes y ha referido él mismo en su obra *Sobre el Bien*. Mas éstos son también principios del número de acuerdo con ellos[105].

85, 18-24. Aristóteles afirma que estos argumentos que establecen la existencia de las Ideas suprimen dichos principios. Pero si se suprimen éstos, quedarán suprimidas también las realidades posteriores a los principios, al menos en el caso de que éstas se deriven de los principios y, por tanto, también las Ideas[106]. Efectivamente, si de todas las cosas de

vas a las Formas suprimen aquellas realidades cuya existencia valoran los que afirman las Formas más que la existencia de las Ideas mismas» (trad. de T. Calvo, ligeramente alterada, *Aristóteles, Metafísica*, pág. 516). En estos términos aparece en el libro XIII (4, 1079a14-16) de la *Metafísica*. Sin embargo, en la versión del libro I (9, 990b17-9, cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics, ad loc.*), el verbo aparece en primera persona del plural («cuya existencia... valoramos más que...»). Basándose en esta variación del «nosotros» al «ellos» en la *Metafísica*, Jaeger (cf. *Aristóteles*, pág. 199) llegó a la conclusión de que ambos libros pertenecían a épocas diferentes, ya que, a su juicio, el libro I indica un momento anterior en el que Aristóteles «aún podía llamarse platónico y defensor reciente de la teoría».

[105] Este párrafo no aparece incluido en el frag. 4 Ross. Véase *Sobre el Bien*, frag. 2c.

[106] Alejandro expone la incompatibilidad de los argumentos en los que se basa la teoría de las Ideas con la doctrina platónica de los principios, que hemos examinado en *Sobre el Bien*. Se ha discutido si estos párrafos, no incluidos en la edición de Rose, pertenecen a esta última obra, que Alejandro acaba de citar (cf. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, págs. 300-301), o a *Sobre las Ideas*, como había propuesto Wilpert (Mansion, *art. cit.*, pág. 197, n. 78; Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, pág. 284). La tesis de Wilpert *(Zwei Aristotelischen Frühschriften*, págs. 97-101) es que en esta obra Aristóteles, además de criticar la teoría de las Ideas, la oponía a la doctrina platónica de los principios, en detrimento de la primera. Como hemos visto, no puede descartarse que Aristóteles adoptara él mismo una actitud positiva hacia la teoría de los principios. Pero, independientemente de esto, es muy posible que haya elaborado estos argumentos *ad*

las que se dice un predicado común, éste tiene existencia separada y es una Idea y, por otro lado, la dualidad es predicada de la Díada indefinida, habría una entidad anterior a ésta e Idea.

85, 24-86, 3. De esta forma, la Díada indefinida no podría ser ya principio. Ahora bien, a su vez la dualidad tampoco podría ser primera y principio, pues el número por su parte es predicado de aquélla en tanto que Idea, ya que, para ellos, las Ideas son números. En consecuencia, lo primero para ellos sería el número, siendo una Idea[107]. Si esto es así, el número será anterior a la Díada indefinida, que para ellos es principio, pero no la Díada al número. Ahora bien, en tal caso, aquélla ya no sería principio, si es que es tal por participar en algo.

86, 3-8. Además, la Díada es considerada principio del número, pero de acuerdo con el argumento citado el número se hace anterior a ella. Pero, si el número es relativo —pues todo número lo es de algo— y el número es la primera de

hominem en *Sobre las Ideas*, mostrando la incompatibilidad de los argumentos que conducen a las Formas con el sistema fundado en los principios. Efectivamente, en línea con la crítica interna construida hasta ahora en la obra, no se trata sino de aplicar a la Díada el argumento de lo uno atribuido a la pluralidad (Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 154-155; Leszl, *Il de Ideis di Aristotele...*, pág. 284). De esta manera, la Díada pierde su condición de principio, porque al predicarse de ésta la Forma de la dualidad ésta última resulta anterior a ella.

[107] Ésta es, efectivamente, la conclusión a la que llega Aristóteles en *Metaf.* I 9, 990b19-20. Si la dualidad que se predica de la Díada es anterior a ella, como las Ideas se han reducido a números, tendremos la inconsecuencia de que el número será anterior a la Díada, siendo así que, en la teoría de los principios, ésta es principio de la serie numérica. Ésta es, en definitiva, la primera objeción para hacer ver la inconsistencia de las Ideas con la teoría de los principios. Ross observa *(Aristotle's Metaphysics*, vol. I, pág. 196) que Aristóteles no es justo al considerar la Díada como un miembro ordinario de la clase del dos.

las cosas existentes y es anterior también a la Díada, a la cual consideraban principio, entonces, de acuerdo con ellos, lo relativo sería anterior a lo que es por sí. Pero esto es absurdo.

86, 8-13. Pues todo lo relativo es secundario, ya que lo relativo indica el estado de una naturaleza preexistente, la cual es anterior a la condición concomitante que experimenta. Pues la relación se asemeja a una ramificación, como dice en los tratados de *Ética*[108]. Sin embargo, si alguien dijera que el número es una cantidad, pero no una relación, se seguiría como consecuencia para los platónicos que la cantidad es anterior a la entidad. Pero lo Grande y lo Pequeño en sí son relativos.

86, 13-19. Además, se verían obligados a decir que lo relativo es principio de lo que es por sí y anterior a ello, en la medida en que la Idea es, de acuerdo con ellos, principio de las entidades, pero para la Idea el ser Idea consiste en ser paradigma[109]. Ahora bien, el paradigma es un relativo, pues

[108] Incluimos esta afirmación de Alejandro, excluida de los fragmentos por los editores. Como ya hemos indicado en la nota 99, Aristóteles afirma en *Ét. Nic.* I 6, 1096a21-2, que la relación es «una ramificación y un accidente de lo que es». Para formular esta segunda objeción, Aristóteles recurre, una vez más, a la lógica interna de los platónicos, que distinguían entre lo que es por sí y lo que es relativo a otra cosa. Como han indicado los comentaristas, el Estagirita se remite aquí a una doctrina académica *(Divisiones Aristoteleae,* Mutschmann 65 y 67) que identificaba lo que es por sí con lo anterior y lo relativo con lo posterior. De esta forma, al afirmar que el número es anterior a la Díada, la teoría caería en la inconsecuencia de afirmar que lo relativo es anterior a lo que es por sí.

[109] La tercera objeción (86, 13-23) se centra en la concepción de la Idea como paradigma y deja a un lado la cuestión de los principios, para mostrar que, de acuerdo con ello, se seguirían tres consecuencias indeseables para los platónicos: a) lo relativo sería anterior a lo que es por sí, porque, al entender la Idea como paradigma, ésta entraría en la categoría de lo relativo; b) todo sería relativo, ya que las cosas serían relativas a las Ideas

el paradigma es paradigma de algo. Además, si para las Ideas el ser radica en ser paradigmas, las cosas generadas en relación con ellas y de las cuales las Ideas son Ideas serían copias de ellas, y así podría afirmarse que todas las cosas naturalmente constituidas se vuelven relativas de acuerdo con ellos.

86, 19-23. Todas las cosas, efectivamente, serían copias y paradigmas. Además, si el ser radica para las Ideas en ser paradigmas y el paradigma existe con vistas a aquello que se genera en relación con éste, pero lo que es por otra cosa es inferior a ésta, las Ideas serán inferiores a las cosas que se generan en relación a ellas.

87, 3-8[110]. Estos son a continuación, además de los expuestos anteriormente, algunos de los argumentos que, debido al establecimiento de las Ideas, suprimen sus principios. Si lo predicado en común de algunas cosas es principio e Idea de ellas y, por otra parte, de los principios se predica en común el principio y de los elementos se predica el elemento, habría algo que sería anterior y principio tanto de los

y éstas serían relativas a las cosas de las que son paradigmas, pero entonces, c) las Ideas estarían subordinadas a las cosas de las que son Ideas. Estas críticas se fundan, en realidad, en supuestos ajenos al platonismo, porque los platónicos no aceptarían que la relación entre paradigmas y cosas sea una relación simétrica, pero, como indica M. I. Santa Cruz, *Las Críticas de Aristóteles a Platón...*, pág. 46), para Aristóteles la imitación relativiza los términos que pone en relación.

[110] Alejandro se refiere a partir de aquí (en 87, 1-2) a la expresión que Aristóteles utiliza en *Metafísica* I 9, 990b21-22 (cf. también XIII 4, 1079a17-19), que transcribimos a continuación: «así como las consecuencias contrarias a los principios de que parten, a las cuales llegan algunos siguiendo la doctrina de las Ideas» (trad. de T. Calvo Martínez, *Aristóteles, Metafísica*, págs. 516-517).

principios como de los elementos. Pero de esta forma no habría ni principio ni elemento[111].

87, 8-11. Además, la Idea no es anterior a la Idea, ya que las Ideas son todas igualmente principios. Ahora bien, lo Uno en sí y la Díada en sí son Idea de la misma manera que el Hombre en sí, el Caballo en sí y cada una de las demás Ideas. Por lo tanto, no habrá una Idea que sea anterior a otra y, en consecuencia, tampoco será principio. De manera que lo Uno y la Díada indefinida no serán principios[112].

87, 12-15. Además, sería absurdo que una Idea recibiera su forma de una Idea, pues todas son Formas. Pero si lo Uno y la Díada indefinida son principios, habrá Ideas que recibirán su forma de una Idea. Efectivamente, la Díada en sí recibiría su forma de lo Uno en sí, ya que ellos (los platónicos) afirman que son principios de esta manera, lo Uno en

[111] Se inicia con esta primera objeción una nueva serie de críticas a las Ideas, confrontando sus argumentos con la teoría de los principios. En primer lugar, se utiliza una vez más el argumento de lo uno atribuido a una pluralidad, pero, al aplicarlo a los principios, éstos pierden su carácter de prioridad ontológica.

[112] Esta segunda objeción no es clara, como comenta Leszl (*Il de Ideis di Aristotele...*, pág. 295), porque la tesis de que las Ideas no son anteriores unas a otras hay que entenderla referida a la relación con las cosas y no a la relación de las Ideas entre sí, en la que Platón, como han señalado Wilpert, Berti y otros, sí admitía una subordinación mutua de género y especie. Ahora bien, al estar todas al mismo nivel en ese sentido, los principios perderían una vez más su prioridad. Pero Aristóteles considera aquí, contra el parecer de los platónicos, lo Uno y la Díada como si fueran Ideas en el mismo plano que las demás, tal vez porque está pensando en los predicados que se atribuyen a estos principios (unidad, dualidad), lo cual obligaría a considerarlos como Ideas (cf. Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele...*, págs. 295-296).

tanto que forma y la Díada en tanto que materia. En consecuencia, éstos no serán principios[113].

87, 16-19. Pero si van a decir que la Díada indefinida no es Idea, primero habrá algo que será anterior a ella, aunque ésta sea principio. Efectivamente, tal sería la Díada en sí, por participación en la cual sería también ella misma Díada, ya que no es la Díada en sí. Pues la Díada se predicará de ella por participación, puesto que también se predica así de las díadas[114].

87, 19-88, 2. Por otra parte, si las Ideas son simples, no deberían proceder de principios diferentes, pero lo Uno y la Díada indefinida son diferentes[115]. Además, la multitud de Díadas será asombrosa, si, por un lado, está la Díada en sí, por otro la Díada indefinida, además la matemática, que utilizamos para la numeración y que no se identifica con ninguna de aquéllas, y, además de todas estas, la que se da en las cosas numerables y sensibles. Todo esto es absurdo, ya que, evidentemente, extrayendo las consecuencias que se derivan de los mismos supuestos que establecen los platónicos en torno a las Ideas, es posible suprimir los principios, que son para ellos más valiosos que las Ideas[116]...

88, 20-89, 7[117] También el argumento que afirma que la causa de las cosas generadas ordenadamente radica en el hecho de generarse según un paradigma permanente y que éste es la Idea, no se refiere sólo a entidades. También está el argumento que parte de lo que decimos verdaderamente, y sostiene que esto existe. Pero, al decir que existen cinco o tres clases de acordes y tres intervalos musicales estamos diciendo la verdad, en consecuencia tales son los que existen; sin embargo, el número de las cosas que existen en este

[113] En esta tercera objeción se aplica la teoría de las Ideas a los principios y, si hay que concebir la Díada en sí como Idea, ésta tendría que ser informada por lo Uno, con lo cual perdería su carácter de principio y, además, se incurriría en el absurdo de que algo ya dotado de forma tendría que ser informado. Lo que no está claro, al hablar de la Díada en sí, como señala Leszl *(Il «De Ideis» di Aristotele...*, pág. 296) es si se trata del término predicado de la Díada Indefinida o de ésta misma. En este último caso los platónicos podrían objetar lógicamente que la Díada Indefinida no es una Idea. Pero contra esto rearguye Aristóteles en la próxima objeción.

[114] En esta cuarta objeción, si la Díada no es una Idea, tendrá que poseer su carácter de díada por participación en la Díada en sí, con lo cual no sería principio, porque ésta última sería anterior a ella.

[115] En esta quinta objeción simplemente se acusa a la teoría de inconsecuencia, al entrar en conflicto la simplicidad que atribuye a las Ideas con el carácter complejo que les hace adquirir su dependencia ontológica de los principios.

[116] Finalmente, en una sexta objeción, Aristóteles acusa a los platónicos de multiplicar las entidades innecesariamente, en línea con lo que dice en la *Metafísica* (I 9, 990b2 y sigs.) como introducción al tema, cuando se queja de la reduplicación inútil de las entidades que lleva consigo la teoría. Sobre las entidades matemáticas y su carácter intermedio entre las cosas sensibles y las Ideas, cf. *Metaf.* I 6, 987b14 sigs.

[117] Alejandro se refiere en 88, 15 a la afirmación de Aristóteles *(Metaf.* I 9, 990b27) según la cual, si aplicamos el argumento que se basa en la unidad del concepto, habrá Ideas no sólo de entidades sino de otras muchas cosas y «ocurren otras mil implicaciones semejantes». Aristóteles critica en este pasaje de la *Metafísica* la teoría de las Formas, una vez más, desde supuestos que considera necesariamente implicados por la doctrina. Uno de ellos es que si las Formas son participables, éstas tienen que ser entidades y no accidentes, porque de las Formas «no se participa accidentalmente» (cf. *Metaf.* I 9, 990b29-30). Alejandro se refiere en 88, 15-20 al argumento, ya examinado, de lo uno atribuido a una pluralidad, que precisamente tiene como consecuencia la existencia de Ideas no sólo de entidades sino de accidentes. A continuación, en estas líneas (88, 20-89, 7), aceptadas por Wilpert, Ross y Gigon como pertenecientes al *Sobre las Ideas*, aunque Harlfinger *(opus cit.*, pág. 38) las considera dudosas, se exponen otros argumentos de los que se derivaría igualmente esa misma consecuencia de tener que aceptar Ideas de accidentes. Aparte de lo uno atribuido a la pluralidad, se trata de argumentos muy próximos, como vio Robin *(La Théorie Platonicienne...*, pág. 24), a los argumentos de las ciencias y de los relativos, de los cuales el más original es el que se refiere a las cosas generadas ordenadamente.

mundo es infinito[118], en consecuencia existen otros objetos eternos de acuerdo con los cuales decimos la verdad; y este argumento no se aplica sólo a las entidades. Pero existen otros muchos argumentos de esta clase.

5 (ROSE[3], 189; ROSS, 5; GIGON, 119) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Ibid.* 97, 27-98, 24

97, 27-98, 3. Las demás cosas no existen por mezcla con las Ideas, como pensaban Eudoxo y algunos otros, Aristóteles dice que es fácil reunir muchas consecuencias imposibles que se siguen de esta opinión[119]. Si fuera así, se darían

[118] El argumento, como comenta DOOLEY, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics I*, pág. 126, n. 274, establece un contraste entre el carácter impreciso, que han de tener los acordes logrados con las cuerdas de la lira, y las verdaderas y exactas proporciones matemáticas a las que los intervalos musicales nos remiten, cuya existencia ideal viene exigida por la verdad de la teoría musical correspondiente.

[119] Cf. *Metaf.* I 9, 991a18 y XIII 5, 1079b22. Sobre Eudoxo de Cnido, véase la nota 305 a los Diálogos. Alejandro se ha referido anteriormente a Eudoxo en 97, 17-19, como uno de «los amigos de Platón», según el cual «cada cosa existe por la mezcla de las Ideas en las cosas que existen en relación con ellas». Probablemente Eudoxo formuló su propuesta para salvar el problema en el que se hallaba la teoría de las Ideas, por haber sostenido la existencia independiente de éstas respecto a las cosas particulares que participan de ellas. La separación de las Ideas hacía muy difícil, a juicio de ARISTÓTELES, ver en qué medida contribuyen a explicar el ser y el conocimiento de las cosas de las que son Ideas (cf. *Metaf.* I 9, 991a12-14). La solución de Eudoxo habría consistido en hacer inmanentes las Ideas en las cosas del mundo sensible que derivan su ser de ellas. Pero, al concebir esta inmanencia como una mezcla de las Ideas con las cosas, incurre en una serie de aporías que, a juicio de Aristóteles, son insalvables. Alejandro cita al final del fragmento el segundo libro de *Sobre las Ideas* como fuente de la que proceden estas objeciones, pero algunos comentaristas, como H. Karpp, han dudado de que toda la lista tenga este origen. CHERNISS *(Aristotle's Criticism...*, pág. 531), que discute su tesis, no ve razón alguna para ponerlo en duda.

las siguientes consecuencias. 1.ª) Si las Ideas estuvieran mezcladas con las demás cosas, en primer lugar, serían cuerpos, pues la mezcla es propia de los cuerpos. 2.ª) Además, serían contrarias unas a otras, ya que la mezcla tiene lugar entre contrarios[120]. 3.ª) Por otra parte, la mezcla tendrá que producirse de tal forma que la Idea esté toda entera en cada una de las cosas con las que se mezcle o bien en parte.

98, 3- 5. Ahora bien, si estuviera toda entera, lo que es numéricamente uno estará en una pluralidad, ya que la Idea es numéricamente una. Pero si está en parte, será hombre lo que participe en una parte del Hombre en sí y no lo que participe del Hombre en sí en su totalidad[121].

98, 6-9. 4.ª) Además las Ideas serían divisibles y partibles, a pesar de ser impasibles. 5.ª) A esto se añadiría que las Ideas serían homeómeras, ya que todas las cosas que tuvieran una parte de una misma Idea serían iguales entre sí. Mas, ¿cómo pueden ser homeómeras las Ideas? En efecto, una parte del hombre no puede ser hombre de la misma manera que es oro una parte de oro[122].

[120] Estas dos primeras objeciones van dirigidas a dos consecuencias de la mezcla que se consideran incompatibles con el carácter inteligible y trascendental que la teoría atribuye a las Ideas: con la propuesta de Eudoxo las Ideas serían corpóreas y además se situarían en el mismo género o nivel ontológico de las cosas que participan de ellas (cf. CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, pág. 531).

[121] La mayoría de los comentaristas ha señalado la semejanza que presentan las objeciones 3.ª y 4.ª (e incluso la 5.ª, en opinión de CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, pág. 531) con las propias críticas que PLATÓN formula en el *Parménides* (131a-d) contra la idea de participación. El hecho de que Aristóteles haya podido dirigirlas ocasionalmente contra la participación no es obstáculo, como dice Cherniss, para que las haya empleado también contra la mezcla de Eudoxo en el *Sobre las Ideas*.

[122] Las objeciones 4.ª y 5.ª, siguiendo la numeración de CHERNISS *(Aristotle's Criticism...*, págs. 525-526), no son en realidad más que consecuencias que se seguirían de la segunda alternativa planteada en la terce-

98, 9-16. 6.ª) Además, como el mismo Aristóteles dice un poco más adelante, en cada cosa habrá mezclada no una sola Idea sino muchas. Efectivamente, si una es la Idea de animal y otra la de hombre y el hombre es animal y hombre, éste participaría de ambas Ideas. Por otro lado, la Idea de Hombre en sí, en tanto que es también animal, participaría también del Animal en sí. De esta forma, las Ideas ya no podrían ser simples, sino que estarían compuestas por una pluralidad y algunas de ellas serían primarias y otras secundarias. Pero, si el Hombre en sí no es animal, ¿cómo no ha de ser absurdo decir que el hombre no es animal?[123].

98, 16-19. 7.ª) Por otra parte, si las Ideas se mezclan con las cosas que son en relación con ellas, ¿de qué forma podrían ser paradigmas, como dicen? Pues los paradigmas no

ra objeción. La primera alternativa (la mezcla de la Idea en su totalidad con cada una de las cosas) es incompatible con la unidad de la Idea. La segunda alternativa (la mezcla en partes) es incompatible con el carácter indivisible y la impasibilidad de las Ideas (4.ª). A juicio de Cherniss, la 5.ª objeción viene implicada también por la partición fraccionaria de la Idea contemplada en *Parménides* 131c-d, donde se dice que es absurdo que las cosas grandes sean grandes por una *pequeña* parte de lo Grande en sí. Las Ideas tendrían que ser homeómeras (como el oro), pero esto es incompatible con el carácter no homeónero de otras entidades (como el hombre).

[123] La sexta objeción tiene dos partes. La primera plantea la dificultad de que las cosas (el hombre) participaran de más de una Idea (Animal, Hombre) y, de acuerdo con la segunda, habría que admitir que las Ideas en sí mismas (el Hombre en sí) no serían simples, pues estarían compuestas de otras Ideas. Pero tanto lo uno como lo otro lleva a contradicciones (por ej., Animal tendría que participar a la vez de bípedo y polípedo) que, a juicio de Aristóteles (cf. *Metaf.* VII 14), se derivan de considerar las Ideas como entidades dotadas de existencia separada. Por tanto, para que estas objeciones tengan valor, o bien Eudoxo no contempló la posibilidad de esta interconexión de las Ideas entre sí (cf. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, pág. 532) o bien no renunció al carácter separado de las Ideas (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, págs. 163-164).

son causa de la semejanza que sus imágenes guardan respecto a ellos de esta manera, por estar mezclados.

(98, 19-24. 8.ª) Además, las Ideas se destruirían conjuntamente con las cosas en las que están. 9.ª) Tampoco podrían existir separadas por sí mismas, sino que se hallarían en las cosas que participan de ellas. 10.ª) Además de todo esto, las Ideas no serían inmutables y a ello se añadirían todas las consecuencias absurdas que lleva consigo esta doctrina, que examinó Aristóteles en el segundo libro del *Sobre las Ideas*[124]. Por eso, efectivamente, dijo: «es fácil reunir contra esta doctrina muchas consecuencias imposibles»[125]. Allí, efectivamente, quedaron recogidas.

[124] Toda esta última serie de objeciones (7-10) establece la incompatibilidad de la mezcla con el carácter imperecedero, independiente e inmóvil que la teoría atribuía a las Ideas, por lo que, como han señalado los comentaristas, es muy posible que Eudoxo no hubiera renunciado a estas características de las Ideas.

[125] *Metafísica* I 9, 991a18 (también XIII 5, 1079b22).

SOBRE LOS PITAGÓRICOS[126]

TESTIMONIO

1 (Ross, T1; Gigon, 161) Aristóteles, *Metafísica* I 5, 985b23-26.

En tiempos de éstos y antes que ellos[127], los llamados pitagóricos, que fueron los primeros en dedicarse a las ma-

---

[126] Los testimonios, como nos recuerda Gigon *(Librorum Depertidorum Fragmenta,* pág. 409), recogen hasta diez variantes de este título *(Sobre la filosofía de Pitágoras, Compendio de doctrinas pitagóricas, Opiniones de los pitagóricos,* etc.), que podrían reducirse verosímilmente a dos, que ocupan los números 97, *Contra los pitagóricos*, y 101, *Sobre los pitagóricos,* del catálogo de D. Laercio (V 25). Es posible, como indica Moraux *(Les Listes Anciennes...,* pág. 107), que existiendo originalmente dos obras diferentes, se agruparan posteriormente en una, lo cual explicaría el hecho de que Alejandro cite un segundo libro de la obra (véase frag. núm. 12), cuando, de acuerdo con el catálogo, ambos títulos hacían referencia a escritos que constaban de un solo libro.

[127] Aristóteles se refiere a Leucipo y Demócrito, nacidos probablemente en torno a los años 480-475 y 460, respectivamente, y cuya actividad filosófica debe situarse a mediados del siglo v a. C. Por tanto, las noticias de Aristóteles sobre los pitagóricos se remontan, como indica Guthrie *(Historia de la filosofía griega,* vol. I, pág. 226), a esta época, en la que Filolao era su representante principal, y aún antes.

temáticas, lograron que éstas progresaran y, al haberse educado en ellas, creyeron que sus principios eran los principios de todas las cosas existentes...

986a8-13. Puesto que la década parecía ser perfecta y comprender la naturaleza entera de los números, afirman que los cuerpos que se mueven en el cielo son diez, pero como sólo son visibles nueve, establecen por esta razón la anti-tierra como décimo. Mas estas materias las hemos discutido con mayor precisión en otros lugares.

FRAGMENTOS

1a (ROSE[3], 191a; ROSS, 1a; GIGON, 171) APOLONIO, *Historiae mirabiles* 6

Pitágoras, hijo de Mnesarco, que sucedió a éstos, en un principio estudió con empeño las matemáticas y los números, pero posteriormente no por ello dejó de practicar actividades prodigiosas al modo de Ferecides[128]. Efectivamente, en una ocasión, cuando estaba entrando en Metaponto un barco que traía un cargamento, los presentes hacían preces por que el barco llegara sano y salvo, a causa de su carga. Pitágoras se adelantó y dijo: «Pues bien, ya veréis que el barco trae un cuerpo muerto». En otra ocasión, en Caulonia, según dice Aristóteles, ⟨predijo la aparición de la osa blanca

[128] FERECIDES DE SIRO, perteneciente al s. VI a. C., es un teogonista, como lo llama Kirk (cf. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Los Filósofos presocráticos*, 2.ª ed., Madrid, 1987, pág. 83), es decir, un autor a medio camino entre el mito y la filosofía y un precursor de la cosmogonía filosófica *(opus cit.*, págs. 83-114). Se trata, por otro lado, de una figura vinculada por la tradición a Pitágoras, pues se le consideraba maestro suyo (cf. DIELS-KRANZ 7 A2) y se le atribuían, efectivamente, toda una serie de hechos portentosos semejantes a los del propio Pitágoras.

y el mismo Aristóteles⟩[129], que escribió y cuenta otras muchas cosas sobre él, dice que en Tirrenia mató a una serpiente de las que tienen una mordedura mortal mordiéndola él mismo y que predijo a los pitagóricos la revuelta que iba a tener lugar. Por eso se marchó a Metaponto sin que nadie lo viera. Y mientras cruzaba el río Cosa, escuchó junto con otras personas una voz potente y sobrehumana que le decía: «Pitágoras, yo te saludo», y los que le acompañaban se aterrorizaron. Una vez apareció en Crotona y en Metaponto el mismo día y a la misma hora. En otra ocasión, estaba sentado en el teatro y, según cuenta Aristóteles, se levantó y les mostró a los que se sentaban allí un muslo de oro. Sobre él se cuentan otras muchas historias extraordinarias, pero nosotros vamos a poner punto final a nuestro relato porque no queremos limitarnos a hacer de meros transmisores.

1b (ROSE[3] 191b; ROSS, 1b; GIGON, 173) ELIANO, *Varia Historia* II 26

Aristóteles afirma que Pitágoras era llamado por los crotoniatas Apolo Hiperbóreo. Y el hijo de Nicómaco añade que en una ocasión aquél fue visto por muchas personas el mismo día y a la misma hora en Metaponto y en Crotona, y en Olimpia, durante la celebración de los juegos, se levantó en el teatro y mostró que uno de sus muslos era de oro. El mismo Aristóteles afirma también que, mientras cruzaba el río Cosa, éste se dirigió a Pitágoras y, según dice, muchos escucharon el saludo.

[129] Hay aquí una laguna (ed. A. Giannini), pero Ross inserta las palabras entre corchetes, basándose en JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 142.

1c (ROSE[3], 191c; ROSS, 1c; GIGON, 174) ELIANO, *Ibid.*, IV 17

Pitágoras enseñaba a los hombres que él había sido engendrado de simientes que están por encima de las que corresponden a una naturaleza mortal. Efectivamente, el mismo día y a la misma hora fue visto, según dicen, en Metaponto y en Crotona. Y en Olimpia mostró que uno de sus muslos era de oro. A Milías el crotoniata le hizo recordar que era Midas el Frigio, el hijo de Gordio[130]. Una vez acarició un águila blanca y ésta se dejó. En otra ocasión , mientras cruzaba el río Cosa, éste se dirigió a él diciéndole: «Pitágoras, yo te saludo».

1d (ROSS, 1d; GIGON, 171, 1) DIÓGENES LAERCIO, VIII 11

Se dice, en efecto, que Pitágoras llegó a ser muy solemne y que sus discípulos tenían sobre él la opinión de que era Apolo llegado de los hiperbóreos[131]. Una leyenda cuenta

[130] Según la leyenda, Gordio fue nombrado rey por los frigios, debido a que un oráculo les había predicho que sus enfrentamientos cesarían en cuanto eligieran como rey al primer hombre a quien vieran dirigirse al templo de Zeus en un carro. En este carro, que dio lugar posteriormente a la leyenda del nudo gordiano, iban Gordio, su mujer y su hijo Midas. Sobre este último y su encuentro con Sileno, véase *Eudemo,* frag. 6.

[131] Los hiperbóreos son un pueblo legendario que vivía libre de enfermedades, sin conocer la vejez, y habitaba «más allá del Bóreas», que es el viento del norte. Eran adoradores de Apolo, el cual se trasladaba a este país y residía junto a ellos de tiempo en tiempo. De Ábaris cuenta HERÓDOTO (IV 36) que había paseado su flecha por toda la tierra sin ingerir alimento alguno y, según otras versiones, había venido montado en ella. Se trataba de la flecha que Apolo había utilizado para exterminar a los cíclopes y que había depositado en el templo que tenía en el país de los hiperbóreos. De acuerdo con otra versión (cf. JÁMBLICO, *Vida pitagórica* XIX 91), Ábaris devolvió esta flecha a Pitágoras creyendo que era el mismo dios Apolo. Sobre la figura de Ábaris y el Apolo Hiperbóreo, véase E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1980, pág.138 y notas.

que una vez, estando desnudo, se le vio un muslo de oro y que eran muchos los que decían que, al atravesar el río Neso, éste lo saludó.

1e (ROSE[3], 191d; ROSS, 1e; GIGON, 171, 2) JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 28, 140-143

Creían que la fe en sus creencias era debida a que el primero que las había proclamado no era un hombre cualquiera sino un dios. Y una de sus máximas orales[132] decía: «¿quién eres, Pitágoras?». Pues dicen que era Apolo hiperbóreo. Y las pruebas de esto eran que, durante unos juegos, se levantó y mostró un muslo de oro y que hospedó a Ábaris el hiperbóreo y le sustrajo la flecha con la que se guiaba. Se dice que Ábaris había venido del país de los hiperbóreos recolectando oro para el templo y prediciendo una peste. Se alojaba en los templos y nunca se le vio beber ni comer nada. También se cuenta de él que en Lacedemonia ofreció sacrificios preventivos y por esto no hubo nunca posteriormente en Lacedemonia peste alguna. Así pues, a este Ábaris le quitó Pitágoras la flecha de oro que él poseía y sin la cual no habría sido capaz de encontrar los caminos e hizo que éste le reconociera. Y en Metaponto, cuando algunas personas hacían preces por que les llegara el cargamento de un barco que navegaba hacia allí, dijo: «Pues bien, tendréis un muerto». Y resultó que el barco traía un cadáver. En Síbaris cogió a la serpiente que había matado ⟨a la liebre⟩[133] y la alejó. Y ocurrió algo similar en Tirrenia con la pequeña serpiente

[132] Los *akoúsmata,* máximas o sentencias transmitidas verbalmente, eran (cf. KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos,* págs. 333-336) una especie de catecismo doctrinal y práctico para los pitagóricos, que veían reflejados en ellos su concepción de la filosofía como un modo de vida.

[133] Leemos *tòn dasýpoun* con Ross.

que mataba con su mordedura. En Crotona acarició un águila blanca y ésta se dejó, según dicen. En una ocasión en la que alguien quería escucharle, dijo que no hablaría en ningún caso antes de que se manifestara alguna señal y, después de esto, apareció en Caulonia la osa blanca. Y a una persona a quien le iban a comunicar la muerte de su hijo se la predijo él mismo. A Milías el crotoniata le hizo recordar que era Midas el hijo de Gordio y Milías fue al continente para dar cumplimiento a lo que Pitágoras le había mandado sobre la tumba de Midas. También cuentan que el que compró su casa y excavó en ella no se atrevió a decir a nadie lo que había visto, y por esta falta fue prendido en Crotona como saqueador de recintos sagrados y ajusticiado. Pues se descubrió que se había apoderado de la barba de oro que se había desprendido de la estatua. Estas noticias y otras de la misma naturaleza las refieren para reforzar su fe[134].

2 (ROSE^3, 192; ROSS, 2; GIGON, 156) JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 6, 30

Y contaron a Pitágoras desde entonces entre los dioses como un espíritu bueno y filántropo en grado sumo, unos lo identificaban con el Apolo Pitio, otros con el Apolo de los hiperbóreos, otros con el Peán y otros con alguno de los espíritus que habitan la luna...

31. Cuenta Aristóteles en su obra ⟨*Sobre la*⟩ *Filosofía Pitagórica* que estos hombres preservaban entre sus máximas más secretas la siguiente división: de los seres racionales alguno es dios, otros son hombres y otros, seres como Pitágoras.

[134] La mayor parte de estas noticias se encuentran también en el relato de PORFIRIO (*Vida de Pitágoras* 23-28) al que nos remiten ROSE (*Fragmenta*, pág. 156) y ROSS (*Frag. Selecta*, pág. 132): su dominio de los seres irracionales, su capacidad para recordar a los hombres sus vidas anteriores, el muslo de oro, su encuentro con Ábaris, su predicción de la existencia de un cadáver en el barco, etc.

3a (ROSE^3, 193a; ROSS, 3; GIGON, 175) APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XX 166-167

Creo que muchos de vosotros albergaréis dudas a la hora de creer lo que acabo de decir y os admiraréis en gran medida de que Sócrates haya visto con frecuencia a un espíritu divino. Pero yo pienso que Aristóteles es un testimonio suficientemente fidedigno de que los pitagóricos solían admirarse sobremanera cuando alguien negaba que hubiese visto alguna vez a un espíritu divino. Ahora bien, si cualquiera puede tener la facultad de contemplar una aparición divina, ¿por qué no iba Sócrates a estar en posesión de ella, antes que cualquier otra persona?

3b (ROSE^3, 193b; ROSS, 3b; GIGON, 176) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VI 6, 53, 2-3

Isidoro, el hijo y discípulo de Basílides[135], en el primer libro de su comentario del profeta Parcor, escribe literalmente las siguientes palabras: «Los atenienses decían que ciertas cosas le eran reveladas a Sócrates por un espíritu divino que le acompañaba, y Aristóteles afirma que todos los

[135] Basílides, oriundo de Siria, profesó en Alejandría en torno al año 130 y es uno de los principales representantes del gnosticismo. A Basílides, que no fundó estrictamente una escuela, le siguió su hijo Isidoro, que desarrolló algunos aspectos de su pensamiento. En las líneas siguientes (53, 4-5) Clemente hace referencia a la tesis de Isidoro, con la que se relaciona el presente fragmento, según la cual los filósofos griegos se habrían apropiado de verdades provenientes de sus propios profetas. Tanto Basílides como Isidoro hacían referencia en sus escritos exegéticos, efectivamente, a profetas de nombres orientales a veces inventados o, al menos, de incierta existencia histórica (cf. R. M. GRANT, *Second-century Christianity, A Collection of Fragments*, Londres, 1946).

hombres tienen necesidad de espíritus divinos que los acompañen en el tiempo de su encarnación. Aristóteles tomó esta enseñanza profética e hizo uso de ella en sus libros, sin confesar de dónde había sustraído esta doctrina».

4a (ROSE[3], 194a; ROSS, 4a; GIGON, 158) A. GELIO, *Noches áticas* IV 11, 11-13

También Plutarco, que es un hombre cuya autoridad tiene un gran peso en estas materias, en el primer libro de la obra que compuso sobre Homero refiere que el filósofo Aristóteles había escrito la misma doctrina sobre los pitagóricos, es decir, que no se abstenían de comer animales a excepción de unas pocas clases de carne. Cito las palabras del propio Plutarco, porque se trata de una opinión contraria a la mayoría: «Aristóteles dice que los pitagóricos se abstenían de comer la matriz, el corazón, la anémona de mar y otras cosas más por el estilo, pero que utilizaban las demás» La anémona es un animal marino que se llama ortiga de mar.

4b (ROSE[3], 194b; ROSS, 4b; GIGON, 177, 1) PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 45

Pitágoras los exhortaba a abstenerse de comer también otras cosas, como la matriz, el salmonete y la anémona de mar, y casi todas las demás especies marinas.

4c (ROSE[3], 194c; ROSS, 4c; GIGON, 177, 2) DIÓGENES LAERCIO, VIII 19

Sobre todo les prohibía comer eritrinos y obladas[136], también les mandaba abstenerse de comer corazones y habas. Aristóteles dice que algunas veces también debían abstenerse de la matriz y el salmonete.

5 (ROSE[3], 195; ROSS, 5; GIGON, 157) DIÓGENES LAERCIO, VIII 33-36

De acuerdo con los pitagóricos no se deben otorgar iguales honores a los dioses que a los héroes, pues a los dioses hay que honrarlos siempre, con recato en las palabras, vestidos de blanco y puros, pero a los héroes desde el mediodía en adelante. Afirman que la pureza se logra por medio de purificaciones, abluciones y aguas lustrales y apartándose de las prácticas funerarias, los actos sexuales y de todo tipo de mancha, y absteniéndose de carnes procedentes de animales muertos, así como de salmonetes, obladas, huevos, animales ovíparos y habas, y de las demás cosas que se prohíben a quienes celebran los ritos sagrados en los templos. Dice Aristóteles en su obra *Sobre los pitagóricos* que él (Pitágoras) mandaba abstenerse de las habas, bien porque eran semejantes a las partes pudendas o bien por ser semejantes a las puertas del Hades *** [137] ya que carecen de nudos o porque son destructivas o por su semejanza con la naturaleza del universo o por su carácter oligárquico[138], pues

---

[136] El *erythînos* o *erythrînos*, mencionado numerosas veces por ARISTÓTELES (cf. *Repr. de los anim.*, 741a36, 760a8; *Invest. sobre los anim.*, 538a20, 567a27, etc.) ha sido identificado con el *Serranus anthias* o «tres colas» (cf., E. SÁNCHEZ, *Aristóteles, Reproducción de los Animales*, B.C.G. 201, Madrid, 1994, pág. 159, n. 96) y también con alguna de las variedades del salmonete. El *melánouros* es la *oblata melanura*, también mencionado por Aristóteles, cf., en esta colección, *Aristóteles, Investigación sobre los Animales*, 591a15, intr., trad. y notas de J. PALLÍ BONET, Madrid, 1992, pág. 422, n. 44.

[137] Hay una laguna en este punto. Para las diversas explicaciones sugeridas respecto a la prohibición de comer habas, véase GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. I, pág.182 y sigs.

[138] JÁMBLICO (*Vida pitagórica* 35, 260) explica esta interpretación política de la prohibición de las habas por el carácter oligárquico que sus enemigos políticos atribuían a los pitagóricos: «hay que luchar contra ellas,

se sorteaban las magistraturas por medio de ellas. Mandaba no recoger las cosas que se caen de la mesa, para acostumbrarse a no comer desenfrenadamente o porque esto indica la muerte de alguien... y no tocar un gallo blanco, porque está consagrado al Mes y es un suplicante —y esto era algo bueno—: el gallo estaba consagrado al Mes, porque indica las horas. Además el blanco pertenece a la naturaleza del bien y el negro a la naturaleza del mal. Se les ordenaba no tocar los peces que estuvieran consagrados, pues no debían servirse las mismas cosas a los dioses y a los hombres, como tampoco a hombres libres y a esclavos. Y no quebrar el pan, ya que antiguamente los amigos se reencontraban en torno a uno, como aún hoy hacen los bárbaros, ni dividirlo, porque el pan es lo que los reúne: algunos dicen que esto se debe al juicio en el Hades, otros porque produce cobardía para la guerra y otros, en fin, porque a partir de él comienza el universo...

36. Estas cosas dice Alejandro haberlas hallado en los *Comentarios pitagóricos* y Aristóteles refiere las que están relacionadas con éstos.

6a (ROSE[3], 196a; ROSS, 6a; GIGON, 159) PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 41

Pitágoras decía algunas cosas simbólicamente expresándose a la manera de los misterios, que Aristóteles ha recogido en su mayor parte. Por ejemplo, que llamaba al mar lágrima de Cronos, y a las Osas, manos de Rea; a las Pléyades, lira de las Musas; a los planetas, perros de Perséfone y decía que el ruido que se produce al golpear el bronce era la voz de un espíritu aprisionado en el bronce.

porque son determinantes en los sorteos y en la asignación por suerte de los cargos».

6b (ROSE[3], 196b; ROSS, 6b; GIGON, 174) ELIANO, *Varia historia* IV 17

Pitágoras decía que el terremoto no lo originaba otra cosa que una congregación de difuntos, afirmaba que el arco iris es un resplandor del sol, y que el eco que reverbera en nuestros oídos una y otra vez es la voz de los seres superiores.

7a (ROSE[3], 197a; ROSS, 7a; GIGON, 159) PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 42

Había también otra clase de símbolos, como los siguientes: «no pases por encima de una balanza», es decir, no seas codicioso, «no remuevas el fuego con un cuchillo», que significa que no se debía incitar a un hombre henchido y lleno de ira con palabras provocadoras; «no deshojes la corona», es decir, no ultrajes las leyes, porque éstas son la corona de las ciudades. Y otras sentencias de esta naturaleza: «no te comas el corazón», es decir, no te atormentes a ti mismo con aflicciones; «no te sientes sobre un cuartillo de trigo», o lo que lo mismo, no vivas indolentemente; «no te des la vuelta cuando vayas de viaje», esto es, no te aferres a esta vida en el momento de la muerte; «no vayas por los caminos transitados», porque hay que evitar seguir las opiniones de la mayoría y prestar atención a las que tiene una minoría de hombres que están educados; «no aceptes a las golondrinas en tu casa», es decir, no convivas con hombres charlatanes y aquejados de incontinencia verbal; «a los que soportan una carga hay que ayudarles a echársela encima, pero no a que se desprendan de ella», porque no hay que exhortar a ninguna persona a la pereza sino colaborar con ella en aras de la virtud[139]; «no lleves imágenes de los dioses en tus ani-

[139] Cf. JÁMBLICO, *Vida pitagórica* XVIII 84.

llos», es decir, no conviertas tu opinión y tu concepción de los dioses en algo banal y ostensivo y no la expongas ante la mayoría; «haz tus libaciones en honor de los dioses por el asa de las copas», ya que de esta forma se pretendía honrar y celebrar a los dioses con la música, pues ésta entra por las asas[140].

7b (ROSE^3, 197b; ROSS, 7b; GIGON, 160) JERÓNIMO, *Contra los libros de Rufino* III 39

También son pitagóricas esas sentencias, de que todas las cosas de los amigos son comunes... y aquellas expresiones enigmáticas que expone Aristóteles en sus libros con sumo cuidado: «no pases por encima de una balanza», es decir, no menosprecies la justicia; «no remuevas el fuego con una espada», esto es, no provoques a un alma henchida por la ira con palabras injuriosas; «no deshojes nunca una corona», es decir, las leyes de la ciudad deben ser respetadas; «no te comas el corazón», es decir, hay que alejar la tristeza del alma. «Cuando hubieras partido, dice, no te vuelvas», es decir, no desees la misma vida después de la muerte; «no camines por las vías públicas», es decir, no sigas los errores de la mayoría; «no admitas las golondrinas en tu casa», es decir, no hay que convivir bajo el mismo techo con hombres charlatanes y parlanchines; «a los que soportan una carga hay que echarles la carga encima, pero no colaborar con los que se la quitan», es decir, hay que incrementar las exigencias para quienes se encaminan a la virtud y abandonar a los que se entregan al ocio.

[140] La palabra *oûs,* que traducimos por asa, significa en griego primeramente oído y derivadamente asa; éste último término tiene también en castellano, según el *DRAE,* ambas acepciones como «parte que sirve para asir un objeto» y «oreja, parte externa del oído». JÁMBLICO *(Vida pitagórica* 18, 84) da otra explicación del precepto pitagórico, al interpretarlo como algo que se hace «en aras de un buen augurio y para que no se beba por esa parte».

8 (ROSE^3, 198; ROSS, 8; GIGON, 178) MARCIANO CAPELA, VII 367-368

(Habla la Filosofía). Aunque Aristóteles, que es uno de mis seguidores, considerando que la unidad es algo único y siempre desea ser perseguida, asegura que es denominada deseo porque se desea a sí misma, ya que no tiene nada más allá de sí misma y, al carecer de todo acrecentamiento o relación, vuelve hacia sí misma sus propios ardores.

9 (ROSE^3, 199; ROSS, 9; GIGON, 165) TEÓN DE ESMIRNA, *De utilitate mathematicae* 21, 20 (HILLER)

Los pitagóricos efectúan una primera división de los números en dos clases, ya que afirman que unos son pares y otros impares...

24. Algunos decían que la unidad era el primer número impar...

22, 5-9. Sin embargo, Aristóteles en su obra *Sobre los pitagóricos* dice que el uno participa de la naturaleza de ambos, pues si se añade a un número par, lo convierte en impar, pero si se añade a uno impar lo convierte en par, lo cual no habría sido posible si el uno no hubiera participado de la naturaleza de ambos; por esta razón dice que el uno se denominaba par-impar[141].

[141] Sobre la naturaleza par e impar que los pitagóricos atribuían a la unidad, véase el comentario de los testimonios en GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega,* vol. I, pág.232 y sigs.

10 (ROSE[3], 200; ROSS, 10; GIGON, 164) SIMPLICIO, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del cielo»* 386, 9-15

Así pues, los pitagóricos reducían todas las oposiciones a dos columnas, una peor y otra mejor o una del bien y otra del mal, y, completando ambas de forma simbólica con la década, en tanto que es el número en su totalidad, tomaron cada una de las diez antítesis como si cada una manifestara a la vez todas las demás que son de su mismo género. Y de las posiciones locales tomaron la derecha y la izquierda...

19-23. A partir de éstas explicaron también las demás antítesis locales. Así pues, decían que eran buenas la derecha, arriba y delante, pero decían que eran malas la izquierda, abajo y detrás, como el mismo Aristóteles refirió en su *Compendio* de doctrinas pitagóricas[142].

11 (ROSE[3], 201; ROSS, 11; GIGON, 166) ESTOBEO, I 18, 1c

En el primer libro de su obra *Sobre la Filosofía de Pitágoras,* Aristóteles escribe que el cielo es uno, y que en él se introducen desde lo ilimitado el tiempo, el aliento y el vacío, el cual distingue para siempre los espacios de cada una de las cosas[143].

[142] ARISTÓTELES censura a los pitagóricos en *Acerca del cielo* II 2, 285a10 y sigs., que atribuyeran carácter de principio sólo a la derecha y la izquierda, descuidando las diferencias que se dan en el cosmos entre arriba y abajo, delante y detrás. Sin embargo, más adelante en 285b26-27, dice que, de acuerdo con los pitagóricos, vivimos en la parte superior y a la derecha, con lo que parece contradecir su afirmación precedente. Cf., sobre este punto, C. A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton,* Cambridge, 1993, págs. 222-226.

[143] Véase una formulación muy similar en *Fís.* IV 6, 213b22-27. Respecto a la distinción entre el vacío y el aire o aliento y al origen de esta cosmogonía, que algunos atribuyen a Filolao de Tarento o de Crotona (segunda mitad del s. V a. C.) y otros a fuentes más antiguas, véase KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos,* págs. 479-480 y GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega,* vol. I, pág.268 y sigs. Para SCHOFIELD, *opus cit.,* a la vista de la distinción entre vacío y aire, además del papel atribuido a la respiración, que guarda similitudes con la teoría de la respiración en Filolao, habría que concluir que el texto hace referencia a una cosmología pitagórica de pleno siglo V a. C. (cf. también HUFFMAN, *Philolaus of Croton,* págs. 212-215). En cambio, otros autores, como Guthrie o Kahn (C. H. KAHN, «Pythagorean Philosophy before Plato», en A. P. D. MOURELATOS, *The Presocratics,* Princeton, 1993 [1974], 161-185, págs. 183-184), han puesto de manifiesto las similitudes del aliento ilimitado con la cosmología milesia de fines del s. VI o principios del V a. C. Véase también en este sentido, F. M. CORNFORD, «La cosmogonía pitagórica arcaica», en *Platón y Parménides,* Madrid, 1989, pág. 61.

12 (ROSE[3], 202; ROSS, 12; GIGON, 163) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Com. de la «Metafísica» de Aristóteles* 75, 15-17

Al ordenamiento del cielo, que los Pitagóricos atribuyen a los números, hace referencia Aristóteles en el segundo libro de su obra sobre la doctrina de los pitagóricos.

13 (ROSE[3], 203; ROSS, 13; GIGON, 162)[144] ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Ibid.* 38, 8-41, 15

38, 8-14. Aristóteles explicó qué semejanzas tienen los números, según afirmaban ellos, con las cosas que son y con las cosas que devienen. Efectivamente, como suponían que la propiedad característica de la justicia es la reciprocidad[145]

[144] Este fragmento comenzaba en la edición de Rose en la línea 40, 27, pero WILPERT, «Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias», pág. 387, propuso su ampliación tal y como aparece recogido por Ross.

[145] En *Ét. Nic.* V 5, 1132b21-23, Aristóteles atribuye, efectivamente, esta definición de la justicia como reciprocidad a los pitagóricos, para los cuales «lo justo era sin más lo que se restituye a otro». De acuerdo con GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega,* vol. I, pág. 289, n. 251, este término *(antipeponthós)* se utilizaba en un sentido matemático, significando «recíprocamente determinado», por ej. en EUCLIDES, VI, def. 2.

y la igualdad, y hallaban que esto se da en los números, decían por ello que el primer número cuadrado era la justicia; pues sostenían que la primera de las cosas a las que se aplica una misma definición es mayormente lo que se dice que son[146].

38, 14-18. Algunos decían que este número era el cuatro, porque, al ser el primer número cuadrado, se divide en partes iguales y es igual (pues es dos veces dos), pero otros decían que era el nueve, porque es el primer número cuadrado que se genera de un número impar —el tres— multiplicado por sí mismo. Asimismo decían que la oportunidad *(kairós)* era el siete, pues las entidades naturales parecen tener periodos *(kairoí)* de plenitud, en su generación y realización, según ciclos de siete, como ocurre con el hombre.

38, 19-39, 1. Éste, en efecto, es engendrado en siete meses y le crecen los dientes en los mismos meses, llega a la adolescencia en torno al segundo periodo de siete años y comienza a tener barba en el tercero. Y el sol, que parece ser, según dice él[147], la causa de las estaciones *(kairoí)*,

[146] En *Metaf.* I 5, 987a22 critica Aristóteles la teoría pitagórica de la definición por su superficialidad y cuestiona especialmente este supuesto de que «aquello en lo que primeramente se da una definición determinada es la entidad de la cosa en cuestión».

[147] Es incierto cuál es el sujeto de este *phēsi:* no creemos que se trate de Pitágoras, como alguien ha podido suponer, sino más bien del propio Aristóteles, cuya obra sobre los pitagóricos es la fuente de Alejandro (Guthrie, *Historia de la filosofía griega,* vol. I, pág. 289, n. 255). Wilpert, («Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias», pág. 374) no aceptó la propuesta de Bonitz de leer *phýsei,* en lugar de *phēsí,* y, a su juicio, no puede hacer referencia más que a Aristóteles «como transmisor de la doctrina pitagórica». En *Metaf.* XIV 6, donde Aristóteles examina si los números pueden ser causas, se refiere críticamente a diversos casos (1093a13-16) en los que la presencia del siete parecería indicar la trascendencia cosmológica de este número. Como indica Guthrie *(opus cit.,* n. 254), el cálculo de la vida humana en múltiplos de siete era un lugar común en el pensamiento griego.

afirman que está situado allí donde está el numero siete, que llaman oportunidad *(kairós),* ya que a éste (el Sol) le corresponde el séptimo puesto en el orden de los diez cuerpos que se mueven en torno al centro y hogar[148], (39, 1-7) pues se mueve después de las esferas de las estrellas fijas y de las cinco de los planetas: después de ella viene en octavo lugar la Luna, y la Tierra en noveno lugar, después de la cual está la Antitierra[149].

39, 7-13. Puesto que el siete no genera ninguno de los números de la década ni es generado a su vez por ninguno de éstos, decían con tal motivo que era Atenea. En efecto, el dos genera el cuatro, el tres genera el nueve y el seis, el cuatro genera el ocho, y el cinco genera el diez, asimismo son generados el cuatro, el seis, el ocho, el nueve y el diez, mientras que el siete no genera ningún número ni es generado por otro y Atenea también carecía de madre y fue siempre virgen[150]. Decían también que el cinco era matrimonio, porque el matrimonio es la unión de lo masculino y lo femenino y, de acuerdo con ellos, por un lado, lo impar es

[148] Sobre el centro del universo como «fuego» u «hogar del mundo» *(Hestia toû pantós)* en los pitagóricos, cf. Filolao, 44 A 16 y B 7 Diels-Kranz.

[149] Aristóteles hace referencia a los pitagóricos en su tratado *Acerca del Cielo* (II 12, 293a20 y sig.), como filósofos que negaron el geocentrismo dominante en las teorías sobre el cosmos, y a las razones arbitrarias por las que postulaban la existencia de la antitierra.

[150] Como es sabido, en realidad Atenea fue engendrada por Zeus y Metis, pero cuando ésta iba a dar a luz, Zeus se la tragó, para evitar que se cumpliera el destino que estaba asignado al hijo que naciera de Metis, que le habría desposeído de su dominio del cielo. De manera que en el momento del parto, Hefesto partió la cabeza a Zeus y de ella nació Atenea, la cual permaneció virgen.

masculino y lo par es femenino, y, de otro, éste (el cinco) es el primer número que se genera a partir del primer número par, que es el dos, y del primer número impar, que es el tres. Pues lo impar es para ellos masculino, como dije, y lo par femenino.

39, 13-19. Decían igualmente que el uno es intelecto y entidad, ya que denominaron al alma intelecto[151]; por ser el intelecto permanente, totalmente homogéneo y tener un carácter directivo, decían que era unidad y uno. Mas también entidad, porque la entidad es primera y sostenían que el dos es opinión por ser ésta susceptible de cambio en los dos sentidos y también lo llamaban movimiento y adición *(epíthesis)*. Como escogían semejanzas de esta naturaleza entre las cosas y los números, suponían que los números eran principios de ellas y afirmaban que todas las cosas se componen de números.

39, 19-23. Pero, al ver que los intervalos musicales *(harmoníai)* están compuestos de acuerdo con un número determinado, afirmaban que los números eran principios de éstos. Pues la octava consiste en una proporción doble (2:1), la quinta en una proporción de uno y medio a uno (3:2) y la cuarta en una proporción de uno y un tercio a uno (4:3). Afirmaban también que el cielo en su totalidad estaba compuesto en concordancia con una escala musical determinada... (39, 23-40, 1) ...porque se compone de números y de acuerdo con el número y los intervalos musicales. Pues los cuerpos se mueven en torno al centro con distancias que

[151] Aunque una vez más es incierto el sujeto de este *eipe*, en singular, parece claro que se refiere a los pitagóricos en plural (como lo traduce Ross, *Select Fragments*, pág. 142) o al mismo Pitágoras en singular (Guthrie, *Historia Filosofía Griega*, vol. I, pág. 290) y no a Aristóteles, como ha pensado algún comentarista (W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard, 1972, pág. 467, n. 4).

guardan entre sí una proporción y unos se mueven más rápida y otros más lentamente, produciendo en su movimiento un sonido, que es grave en el caso de los más lentos y agudo en el de los más rápidos, y tales sonidos, al producirse según la proporción de las distancias, hacen que la melodía resultante de ellos sea armoniosa.

40, 1-11. Como sostenían que el número es el principio de esta armonía, establecían naturalmente el número como principio tanto del cielo como del universo. Efectivamente, ellos creían, pongamos por caso[152], que la distancia que hay entre el sol y la tierra es el doble de la que hay de la luna a la tierra, el triple a Venus y el cuádruple a Mercurio; y en cada uno de los demás cuerpos celestes creían que existía una proporción aritmética determinada; que el movimiento del cielo es armonioso y que los cuerpos que recorren la distancia más grande se mueven más rápidamente[153] y los que

[152] A juicio de Guthrie *(Historia de la filosofía griega*, vol. I, pág. 287), estas proporciones numéricas precisas dependen del propio Alejandro, «que parece darse cuenta de que no puede hacer más que ofrecer unas pocas cifras a modo de ejemplo». Alejandro parece, efectivamente, dar estas cifras de modo conjetural, por lo que es improbable que Aristóteles hiciera alguna precisión sobre ello. La misma opinión ha sido expresada por otros especialistas como Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, pág. 354, y Huffman, *Philolaus of Croton*, págs. 256 y 280-281.

[153] Los especialistas se dividen a la hora de evaluar en qué medida estas afirmaciones de Alejandro son un fruto de su propia reconstrucción del sistema pitagórico (véase la nota anterior), que le lleva a añadir cuantos detalles sean precisos para la comprensión de la astronomía pitagórica, o si, por el contrario, en este punto se apoya en la obra aristotélica sobre los pitagóricos. Para Aristóteles el movimiento de la esfera de las estrellas fijas es el más rápido *(Acerca del cielo* II 10, 291a34-b1), de ahí que, a juicio de Huffman *(Philolaus of Croton*, pág. 256), en contra del criterio expresado por Burkert, Alejandro se ha limitado a tomar el concepto de harmonía de las esferas de su fuente aristotélica y ha añadido por su cuenta lo referente al movimiento «más rápido» de la esfera de las estrellas fi-

recorren la más corta más lentamente, y los intermedios en proporción a la extensión de su órbita. A partir de estas semejanzas entre las cosas existentes y los números, suponían que las cosas y entidades están compuestas de números y son determinados números.

40, 11-20. Al creer que los números son anteriores a la naturaleza en su totalidad y a las cosas naturales, —puesto que ninguna de las cosas que son puede existir ni ser conocida en absoluto con independencia de los números, siendo así que los números pueden ser conocidos con independencia de las demás cosas— sostuvieron que los elementos de los números y los principios de éstos eran los principios de todas las cosas existentes. Estos principios, como se ha dicho, eran lo par y lo impar, de los cuales creían que lo impar era limitado y lo par ilimitado, y que la unidad era el principio de los números, al estar compuesta por lo par y lo impar. La unidad, efectivamente, es a la vez par e impar, cosa que explicaba[154], por ser responsable de la generación tanto del número impar como del par, ya que, al añadirse a un número par, genera uno impar, y al añadirse a uno impar, genera uno par.

40, 21-40, 27. «Y cuantas concordancias hallaban entre los números y las combinaciones armoniosas con las propiedades y partes del cielo»[155], las asumían inmediatamente

jas. Sobre este último punto en el sistema astronómico de Filolao, véase HUFFMAN, *opus cit.*, pág. 257 y sigs.

[154] Una vez más, como ya hemos señalado en notas anteriores, los especialistas no se han puesto de acuerdo al decidir si Alejandro se refiere aquí al propio Pitágoras o a la explicación que daba Aristóteles de la doctrina pitagórica. Como apunta DOOLEY, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 1*, pág. 64, n. 129, la existencia del imperfecto *(edeíknue*, «explicaba») parece dar la razón a Ross al suponer que el sujeto es Pitágoras.

[155] Alejandro cita con ligeras variaciones *Metaf.* I 5, 986a3-5.

como evidentes, para mostrar que el cielo está compuesto por números y en concordancia con la armonía. Ahora bien, si alguno de los fenómenos celestes se mostraba en disonancia con las exigencias numéricas, ellos hacían añadidos e intentaban complementarlos para que toda su teoría concordara con ellos.

40, 27-41, 1. Por ejemplo, como creían que la década era el número perfecto, pero veían en el mundo fenoménico nueve esferas en movimiento —las siete de los planetas, la octava de las estrellas fijas y la novena de la Tierra, pues pensaban que también ésta se movía en círculo en torno al hogar, que es fuego, de acuerdo con ellos, y permanece en reposo—, incorporaron a sus doctrinas la existencia de una cierta Antitierra, que suponían dotada de un movimiento inverso al de la Tierra y por tal motivo invisible para quienes se hallan en la Tierra.

41, 1-41, 9. Aristóteles habla sobre estas materias en su tratado *Acerca del Cielo*[156] y con más precisión en su obra *Sobre las doctrinas de los pitagóricos*. Ellos hacían que el ordenamiento de estos astros fuese armonioso porque suponían que los diez cuerpos celestes en movimiento[157], que

[156] A propósito de la Antitierra, ARISTÓTELES critica a los pitagóricos en su tratado *Acerca del cielo* II 13, 293a25-27, porque, a su juicio, «fuerzan los fenómenos en favor de sus teorías y doctrinas intentando acomodarlos a ellos». Véase igualmente *Metafísica* I 5, 986a10-12.

[157] Como es sabido, Aristóteles no suele especificar nombres cuando se refiere a la doctrina de los pitagóricos, de manera que para atribuir a Filolao el presente sistema astronómico, que habla de diez cuerpos celestes en torno a un fuego central, hay que acudir a otras fuentes doxográficas (cf. DIELS-KRANZ, 44A16, A17, A29 y, en esta misma colección, C. EGGERS LAN (ed.), *Los filósofos presocráticos* III, Madrid, 1986, págs. 121-123). Respecto a la armonía de las esferas, no hay mención directa de ella en los fragmentos atribuidos a Filolao, pero, dada la importancia que tenía en su pensamiento la armonía musical (véase una selección de fragmentos relativos a esta cuestión en EGGERS LAN, *opus cit.*, págs. 113-116), los es-

constituyen el cosmos, estaban separados entre sí según distancias armónicas, y sostenían que se mueven en proporción a sus intervalos, como Aristóteles ha dicho anteriormente, unos más rápida y otros más lentamente, produciendo con su movimiento los más lentos notas más graves y los más rápidos notas más agudas, y suponían que, al originarse tales notas de proporciones armónicas, el sonido resultante era armonioso, aunque nosotros no lo podamos oír por haber crecido con él desde la niñez.

41, 9-15. Aristóteles ha hablado de ello en su tratado *Acerca del cielo*[158] y ya demostró allí que esta teoría no es verdadera. Que lo par es ilimitado para los pitagóricos, y lo impar limitado, que uno y otro son principio de la unidad —pues la unidad se deriva de éstos, siendo par-impar— y también de todo número, —puesto que las unidades son a su vez principios de los números—, y el cielo en su totalidad es número, es decir, todo lo que el cielo contiene, que es lo mismo que decir todas las cosas que existen, todo esto lo dice también aquí[159], pero sobre ello ha hablado con más detalle en aquellos escritos.

14a (Rose[3], 204a; Ross, 14a; Gigon, 169) Simplicio, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del cielo»* 511, 25-512, 14

Pero los pitagóricos se oponen a ellos[160], pues esto es lo que significa «contrariamente»: ellos dicen que la Tierra no

pecialistas se inclinan a pensar que la armonía de las esferas desempeñaba un importante papel en su teoría del cosmos (cf. Huffman, *Philolaus of Croton*, págs. 282-283).

[158] Cf. *Acerca del cielo* II 9, 290b12-291a28 donde Aristóteles refuta la teoría pitagórica de la armonía musical producida por los cuerpos celestes.

[159] Cf. *Metaf.* I 5, 986a17-21.

[160] Es decir, los pitagóricos se oponen a los filósofos que defendieron una concepción geocéntrica del cosmos, como Empédocles, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Demócrito y Platón (cf. *Com. del «Acerca del

está en el centro, sino que afirman que en el centro del universo hay fuego y que la Antitierra se mueve en torno al centro; siendo ésta también una Tierra, la llaman Antitierra por estar en una posición opuesta a la de nuestra Tierra. «Después de la Antitierra, gira también nuestra Tierra en torno al centro, y, después de la Tierra, la Luna». Esto es, efectivamente, lo que dice él en su obra *Sobre los pitagóricos*...

512, 12-14. Por eso unos lo llaman (al fuego) torre de Zeus, como refiere Aristóteles en su obra *Sobre los pitagóricos*, y otros «guardia de Zeus», como en esta obra[161], y hay quienes lo llaman «trono de Zeus», según dicen otros.

14b (Rose[3], 204b; Ross, 14b; Gigon, 179) Proclo, *Com. del libro I de los «Elementos» de Euclides* 90, 14 (Friedlein)

Los pitagóricos consideraban que debían llamar al polo «el sello de Rea»... (17-18) y al centro «guardia de Zeus»[162].

15a (Rose[3], 205a; Ross, 15a; Gigon, 167) Simplicio, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del cielo»* 392, 16-32

¿Cómo dice Aristóteles que los pitagóricos nos ubican arriba y a la derecha y a los del otro hemisferio, abajo y a la izquierda[163], si, como él mismo refiere en el segundo libro de su *Compendio* de doctrinas pitagóricas, ellos afirman que

cielo» 511, 22-25). Simplicio hace referencia a la afirmación de Aristóteles, en *Acerca del cielo* II 13, 293a20, según la cual los llamados pitagóricos se expresan en este punto «contrariamente» a la mayoría de aquellos filósofos.

[161] Cf. *Acerca del cielo* II 13, 293b3.

[162] Cf. Proclo, *In Tim.* 61c; Simplicio, *In Phys.* 1355, 8-9.

[163] Se refiere Simplicio a *Acerca del Cielo* II 2, 285b23 y sgs. donde Aristóteles afirma que nosotros vivimos en el hemisferio inferior y a la izquierda, mientras que los que habitan al otro lado ocupan el hemisferio superior y la posición derecha, al contrario de lo que el Estagirita le atribuye a los pitagóricos en estas líneas (285b26-7).

existe una parte superior de la totalidad del cielo y otra inferior, e identifican la parte inferior del cielo con la derecha y la superior con la izquierda, y afirman que nosotros estamos en la inferior? ¿O es que la expresión «arriba» y «a la derecha», utilizada aquí[164], no la empleó según su propio parecer sino de acuerdo con los pitagóricos? Pues ellos ordenaban conjuntamente «el arriba» y «delante» con la derecha, y el «abajo» y «detrás» con la izquierda. Pero Alejandro cree que es más probable que la información recogida en el *Compendio* de doctrinas pitagóricas haya sido alterada por alguien y que debería decir lo siguiente: «la parte superior del cielo está a la derecha y la inferior a la izquierda y nosotros estamos en la superior» y no en la inferior, como está escrito. De esta forma, en efecto, sería concordante con lo que se dice aquí: que nosotros, al decir que vivimos abajo y por ello también a la izquierda, puesto que la parte inferior es ordenada conjuntamente con la izquierda, estamos diciendo lo contrario de lo que afirman los pitagóricos cuando dicen que vivimos arriba y a la derecha. Es muy verosímil que el texto haya sido alterado, porque Aristóteles sabe que los pitagóricos ordenaban conjuntamente el «arriba» con la derecha y el «abajo» con la izquierda.

15b (ROSE³, 205b; ROSS, 15b; GIGON, 168) TEMISTIO, *Paráfrasis del tratado aristotélico «Acerca del cielo»* 96, 17-22

Si en verdad los pitagóricos dicen que la parte superior es aquélla que constituye la región derecha del cielo, como vemos que nos asegura Aristóteles en los *Comentarios* que escribió contra las doctrinas de los pitagóricos, en los que disputaba contra los que defendían que la parte superior está a la derecha.

[164] *Acerca del cielo* II 2, 285b23-24.

16 (ROSS, 16; GIGON, T 19) ESTOBEO, I 26, 3

Algunos pitagóricos, según el relato de Aristóteles y la declaración de Filipo de Opunte, afirmaban que el eclipse de Luna se producía por interposición, unas veces, de la Tierra y, otras veces, de la Antitierra. Había algunos[165], entre los más recientes, que sostenían que esto ocurría de acuerdo con el esparcimiento de la llama, la cual seguía un proceso regular encendiéndose en una pequeña porción hasta producir la luna llena en toda su plenitud y, de nuevo, de forma análoga, iba disminuyendo hasta el momento de la luna nueva en que se apaga totalmente.

17 (ROSE³, 190; ROSS, 17; GIGON, 155) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, I 14, 62, 2

Así pues, Pitágoras, hijo de Mnesarco, era de Samos, según dice Hipóboto, pero según afirman Aristóxeno en su *Vida de Pitágoras*, Aristóteles[166] y Teopompo era tirrenio.

[165] El texto es atribuido por DIELS-KRANZ a la Escuela Pitagórica (Doctrina de Pitagóricos Anónimos): 58B36. HUFFMAN, *Philolaus of Croton*, pág. 240, ha señalado las diferencias de esta concepción acerca de las fases de la luna con las teorías de Filolao.

[166] Aristóteles es una propuesta de Preller, aceptada por Rose y Ross, frente al término Aristarco que contienen los manuscritos. Sobre el origen tirrenio de Pitágoras, véase GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. I, pág. 171, n. 49.

SOBRE LA FILOSOFÍA DE ARQUITAS[167]

FRAGMENTOS

1 (ROSE[3], 206; ROSS, 1; GIGON, 154) SIMPLICIO, *In De Caelo*, 296, 16-18

Aristóteles conoce estas cosas. Por consiguiente, en su *Epítome del «Timeo» de Platón*[168], escribe lo siguiente: «Afir-

[167] ARISTÓTELES cita a Arquitas de Tarento en varias ocasiones *(Metaf.* VIII 2, 1043a1; *Retórica* III 11, 1412a13; *Política* VIII 6, 1340b26; *Problemas* 915a29). Este filósofo pitagórico, que vivió en la primera mitad del s. IV a. C., tuvo una implicación directa en los sucesos vividos por PLATÓN en Sicilia, ya que, según la *Carta* VII (338c, 339b-d, 350a), fue responsable, primero, de convencer a Platón para que éste emprendiera su último viaje a la corte de Siracusa y, posteriormente, medió ante Dionisio para que le permitiera emprender su viaje de vuelta a Atenas. En la lista de obras aristotélicas de DIÓGENES LAERCIO (V 25) se cita a Arquitas en dos ocasiones (núm. 92, *Sobre la filosofía de Arquitas* en tres libros, y 94, *Extractos del «Timeo» y de las obras de Arquitas;* catálogo de HESIQUIO, núms. 83 y 85). Rose, seguido por Ross, incluyó estos dos fragmentos bajo el primero de estos títulos.

[168] La alusión de SIMPLICIO *(Com. del «Acerca del cielo»* 379, 14-17) al epítome o sinopsis realizado por Aristóteles del *Timeo* de Platón es atribuido por Moraux *(Les Listes Anciennes...*, pág. 106-107) a la segunda obra mencionada en la nota anterior *(Extractos...)*. Gigon, a diferencia de Ross, incluye el presente fragmento bajo esta última denominación.

ma que el universo es generado, por su carácter sensible, ya que supone que lo sensible es generado y lo inteligible es ingénito».

2 (ROSE[3], 207; GIGON, 152) DAMASCIO, *Problemas y soluciones* 172, 16-22 (RUELLE)

Por tanto, es mejor mantener su distinción, de acuerdo con la costumbre pitagórica y la del mismo Platón, considerando como «otras» las cosas que son inherentes en la materia y la materia misma. En el *Fedón*[169], efectivamente, Platón las denomina, de esta manera, «otras», diciendo que las Formas sensibles son «otras» y se dan «en cosas que son otras». Aristóteles en su obra *Sobre Arquitas* refiere el hecho de que Pitágoras también llamaba otra a la materia por estar inmersa en el flujo y por devenir siempre otra, de modo que es evidente que también Platón define lo otro de esta manera[170].

[169] En el *Fedón* (83b), PLATÓN afirma, efectivamente, que el alma debe aprehender racionalmente «por sí misma» las cosas que tienen una realidad «en sí y por sí mismas» *(autò kath'autó)*, renunciando a indagar por otras fuentes «lo que es otro en cosas que son otras» *(en állois òn állo)*, refiriéndose con ello al conocimiento sensible y a los objetos de esta naturaleza.

[170] Algunos comentaristas (BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, pág. 80, n. 164; HUFFMAN, *Philolaus of Croton*, pág. 351) han considerado con razón muy sospechosa la atribución a Pitágoras de esta concepción de la materia, porque el Estagirita nunca le atribuye a Pitágoras doctrinas de esta naturaleza, mencionándolo expresamente, de manera que es muy posible que se trate de un comentario exegético referente al propio Platón.

SOBRE DEMÓCRITO[171]

FRAGMENTO

1 (ROSE[3], 208; ROSS, 1; GIGON, 642) SIMPLICIO, *Com. del tratado aristotélico «Acerca del cielo»* 294, 23-295, 26

Alejandro añade que quienes afirman que el universo está unas veces en tal estado y otras veces en otro defienden la alteración del universo, pero no su nacimiento y destrucción. Los que afirman, dice él, que el cosmos es generado y destructible, como cualquier otro compuesto, deben de ser los partidarios de Demócrito. Pues así como nace y se destruye cualquier otra cosa de acuerdo con ellos, ocurre también con cada uno de los infinitos mundos. Y así como en los demás casos lo que se genera no es lo mismo que lo destruido, si no es en especie, tratándose de los mundos, según afirman ellos, también ocurre lo mismo. Si los átomos per-

[171] Este título falta en el catálogo de Diógenes Laercio, donde encontramos, sin embargo, unos *Problemas extraídos de las obras de Demócrito* (V 26) en el núm. 124 (HESIQUIO, núm. 116), al que MORAUX *(Les Listes Anciennes...*, pág. 120-121) atribuye la cita de Simplicio procedente de Alejandro. Parte de este texto (desde 294, 33) constituye el frag. DIELS-KRANZ 68 A37 de DEMÓCRITO.

manecen iguales, por ser impasibles, es evidente que éstos deben de defender también la alteración de los mundos, pero no su destrucción, como parecen decir Empédocles y Heráclito. Unas pocas líneas procedentes de la obra de Aristóteles *Sobre Demócrito* revelará el modo de pensar de aquellos hombres:

«Demócrito considera que la naturaleza de las cosas eternas son pequeñas entidades infinitas en número y supone que éstas existen en un lugar diferente de ellas que es infinito en extensión. A este lugar lo denomina con términos como 'vacío', 'nada' e 'infinito' y a cada una de estas entidades las llama 'algo'[172], 'sólido' y 'ente'. Piensa que estas entidades son tan pequeñas que escapan a nuestros sentidos y que tienen toda clase de formas y figuras y diferencias de magnitud. Por tanto, a partir de éstas, concebidas como elementos, se originan y se componen volúmenes que son ya visibles para nuestros ojos y perceptibles, tales entidades entran en conflicto y se desplazan en el vacío a causa de su desemejanza y de las otras diferencias mencionadas, pero, al desplazarse, se precipitan y se enlazan entre ellas en un enlace por el que quedan en contacto mutuo y estrechamente vinculadas, y, sin embargo, en realidad, no se genera por este proceso una naturaleza única, pues sería muy simple pensar que dos o más entidades puedan llegar a ser una única entidad. Para ellos la causa de que las entidades permanezcan unidas un tiempo determinado reside en los entrelazamientos y adhesiones recíprocas de los cuerpos, ya que algunos átomos son escalenos, otros ganchudos, otros cóncavos, otros convexos y existen otras innumerables diferen-

[172] Para la traducción del término *dén* por algo (en oposición a *oudén*, nada), véase C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz, N. L. Cordero, *Los filósofos presocráticos*, vol. III, B.C.G. 28, Madrid, 1986, pág. 190-191, n. 65. Cf. Diels-Kranz, 68 B 156.

cias entre ellos. Así pues él piensa que los átomos quedan adheridos unos a otros y permanecen unidos durante un tiempo hasta que una necesidad más poderosa, proveniente del exterior, no los remueva y los disperse por doquier».

Él afirma que la generación y su contrario, la separación, afectan no sólo a animales y plantas sino a los mundos y en general a todos los cuerpos perceptibles. Pues si la generación consiste en una combinación de los átomos y la destrucción en una separación, de acuerdo con Demócrito, la generación consistiría en una alteración. Empédocles, efectivamente, también afirma que lo generado no es lo mismo que lo destruido sino en especie y Alejandro dice que éste aceptaba la alteración pero no la generación.

POEMAS

1 (Rose[3], 671, 672; Ross, 1; Gigon, T 1) Diógenes Laercio, V 27

Poema que comenzaba así: «Sagrado y muy reverenciado entre los dioses, flechador certero»[1]... Elegía que comenzaban así: «Hija de una madre de hermosos hijos».

2 (Rose[3], 650 y 673; Ross, 2; Gigon, 708) Olimpiodoro, *Com. del «Gorgias» de Platón* 41, 9

Que Aristóteles lo venera como maestro es evidente porque escribió un discurso encomiástico dedicado en su totalidad a Platón. Narra, efectivamente, su vida y lo enaltece sobremanera. Mas no sólo lo ensalza en este encomio que compuso en su honor sino que también en la elegía que escribió dedicada a Eudemo, cuando elogia a éste, ensalza a Platón escribiendo los siguientes versos:

Al llegar a la ilustre tierra de Cecropia
erigió[2] *piadosamente un altar a la amistad venerable*

---

[1] El término *hekatēbólos* o *hekatabólos* (M. Plezia, *Aristotelis Privatorum Fragmenta*, Leipzig, 1977, pág. 6) es un epíteto de Apolo, véase, por ej., Homero, *Ilíada* V 444; *Odisea* VIII 339, etc. Como nos recuerda Moraux (*Les Listes Anciennes...*, pág. 144, n. 1), se trata de poemas, que al no tener un título propio que diera nombre al conjunto, son mencionados por los primeros versos.

[2] No se explica quién es el sujeto de este verbo y, por tanto, el responsable de erigir en tierras del Ática un altar en honor de la Amistad. Aunque la *Vida Marciana* (Rose[3], *Aristotelis... Fragmenta*, pág. 432; Gigon,

de un hombre al que los malvados no deben ni siquiera ala
[bar;
él fue el único o el primero entre los mortales que reveló
[claramente
con su propia vida y con el ejemplo de sus palabras,
que un varón puede llegar a ser al mismo tiempo bueno y
meta inalcanzable para los hombres de hoy. [feliz,

3 (Rose^3, 674; Ross, 3; Gigon, T 1) Diógenes Laercio, V 6

Así pues Aristóteles huyó a Calcis, porque había presentado contra él una acusación de impiedad el sacerdote Eurimedonte o Demófilo, según dice Favorino en sus *Historias misceláneas*, ya que Aristóteles había compuesto un himno en honor del ya mencionado Hermias[3]. Mas el epigrama inscrito en la estatua erigida en Delfos es el siguiente:

Librorum Deperditorum Fragmenta, pág. 30) atribuye esta acción al mismo Aristóteles, los especialistas no se ponen de acuerdo sobre este punto. Para Jaeger *(Aristóteles,* pág. 127 y sig.) podría tratarse de un discípulo de Platón que vino a Atenas, mientras que Düring *(Aristóteles,* pág. 39 y *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* pág. 317) creyó que pudo ser el mismo Aristóteles, al volver por segunda vez a Atenas en el año 334. Lo que sí parece fuera de toda duda es que se trata de una elegía en honor de Platón. El poema está dedicado a la Amistad como ideal divino y a Platón como su encarnación en la tierra. Platón demostró en su vida que es posible alcanzar una felicidad basada exclusivamente en la excelencia moral del hombre. Como Aristóteles en sus tratados éticos hizo hincapié en la necesidad de otros factores externos para la consecución de la felicidad, es posible que la última línea sea a la vez expresión de esta discrepancia con el maestro y un testimonio en favor de su inalcanzable excelencia moral. A juicio de K. Gaiser («Die Elegie des Aristoteles an Eudemos», *Museum Helveticum* 23 [1966], 84-106), se trataba de una elegía dirigida a Eudemo de Chipre, el cual dio nombre también al *Eudemo* de Aristóteles.

[3] Hermias es el soberano de Atarneo con el que entablaron una amistosa relación de colaboración intelectual y política Erasto y Corisco, los

Transgrediendo impíamente la ley sagrada de los dioses
[bienaventurados,
el rey de los arqueros persas dio muerte a este hombre,
pero no lo venció abiertamente con la lanza en mortales
[combates,
sino valiéndose de la confianza depositada en un hombre
[traicionero[4].

4 (Rose^3, 675; Ross, 4; Gigon, T 1) Diógenes Laercio, V 7 (también en Ateneo, XV 696; Dídimo, 6, 22-36)[5]

El himno es el siguiente.

---

condiscípulos de Aristóteles en la Academia, cuando volvieron a su ciudad natal de Escepsis. La *Carta VI* de Platón está dirigida a Hermias y a ellos dos, con la esperanza de que se fortaleciera esta amistad que podía proporcionar experiencia a sus discípulos y buenos consejos a Hermias por parte de quienes estaban en posesión de la «bella sabiduría de las Ideas» *(Carta* VI 322d). El Estagirita, junto con Jenócrates, se unió a ellos en la ciudad de Asos, después de la muerte de Platón, en torno al año 347 a. C. Dídimo nos informa de «la mayor intimidad» (5, 63) que Hermias tenía con Aristóteles, el cual se casó con una hermana o sobrina del tirano. El texto del fragmento hace alusión a la estratagema con la que el general persa, Mentor, atrajo a Hermias para apresarlo después del infructuoso asedio al que lo había sometido. Todos los testimonios de la relación entre Aristóteles y Hermias están reunidos en Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* págs. 272-283.

[4] Cf. Dídimo, 6, 39-43; Himerio, *Disc.* VI 6.

[5] Hermias resistió hasta la muerte las torturas a las que fue sometido sin revelar sus acuerdos secretos con Filipo de Macedonia. Cuando le preguntaron en el momento de su muerte cuál era su último deseo, Hermias, según el relato de Dídimo (6, 15-18), respondió que «comunicaran a sus amigos y compañeros que no había hecho nada vergonzoso ni indigno de la filosofía». Aristóteles le dedicó, pues, este himno como «homenaje a la amistad inquebrantable» y, probablemente, la autoría del poema se convirtió en uno de los pretextos para las acusaciones presentadas contra él cuando murió Alejandro y se desató en Atenas la reacción antimacedónica (cf. Guthrie, *Historia de la filosofía griega,* vol. VI, págs. 45-48). Sobre las relaciones de Hermias con Aristóteles y las posibles alianzas del primero con la corte macedónica, véase Jaeger, *Aristóteles*, págs. 133-142.

Virtud[6], *camino de penalidades para el género humano,*
el más hermoso galardón de la vida,
en la Hélade, la belleza de tus formas, oh Virgen,
convierte en un destino envidiable hasta la misma muerte
y los padecimientos perpetuos y terribles que se han de [afrontar.
El fruto[7] *inmortal con el que llenas nuestro corazón,*
es más poderoso que el oro, prevalece sobre nuestros pa- [dres
y se impone al sueño que sustrae el vigor de nuestros ojos.
Por ti Heracles, el hijo de Zeus, y los gemelos de Leda[8]

[6] W. JAEGER (*Aristóteles*, pág. 140) ha visto en esta exaltación de la Virtud un rastro de la Idea platónica, que seguía viviendo en el corazón de Aristóteles como un ideal o un símbolo religioso, a pesar de su crítica destructora de la teoría de las Formas. Sin embargo, muchos comentaristas han protestado, a nuestro juicio con razón, contra esta interpretación y probablemente es un error buscar reminiscencias teóricas en estas expresiones, que adoptan muchos rasgos estilísticos de la poesía religiosa griega; véase en ese sentido, C. M. BOWRA, «Aristotle's Hymn to Virtue», *Classical Quarterly*, 32 (1938), 182-189, esp.188; DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pág. 60; GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, pág. 47.

[7] Leemos *karpón* con M. PLEZIA, *Aristotelis Privatorum...*, pág. 4 (cf. también L. PEARSON-S. STEPHENS —Dídimo—, H. S. LONG-D. LAERCIO-, G. KAIBEL —Ateneo—) y no *kártos* (I. BYWATER, D. ROSS).

[8] El texto es incierto, pero leemos *hoi Diós*, con M. PLEZIA, *Aristotelis Privatorum...*, pág. 4. Heracles es el héroe más famoso de toda la mitología griega, cuyas hazañas son incontables y entre las cuales sobresalen sus doce trabajos. Según algunas versiones, éstos le fueron impuestos por Euristeo para librar al mundo de los diversos monstruos con los que entabla combate y, según otras versiones, tuvo que sufrir estas penalidades para expiar una mancha —el asesinato de los hijos de Mégara— o para alcanzar la inmortalidad que le prometieron Apolo y Atenea. En cuanto a Leda, la mitología le atribuye varios hijos de sus uniones con Tindáreo y Zeus y, especialmente, dos pares de gemelos: Pólux y Helena, Cástor y Clitemnestra. Los Dioscuros Cástor y Pólux son héroes y combatientes a los que se le atribuyen diversas hazañas.

mucho soportaron en sus esforzados trabajos
para proclamar[9] *tu poder.*
Por el anhelo de poseerte Aquiles y Ayante
descendieron a la morada de Hades y
por el amor de tu belleza
el hijo de Atarneo dejó viuda a la luz del sol.
Por eso, celebrado por sus obras, las Musas, hijas de la
lo harán inmortal acrecentando el respeto a [Memoria,
Zeus hospitalario y el homenaje a la amistad inquebranta- [ble[10].

[9] El texto es incierto: algunos autores prefieren *agreúontes* («para dar caza», cf. PLEZIA, *Aristotelis Privatorum...*, pág. 4, también Pearson-Stephens, Long, Kaibel), en lugar de *agoreúontes* («para proclamar», Ross) o *aneipóntes* (BOWRA, «Aristotle's Hymn to Virtue», págs. 188-189).

[10] A este fragmento se vincula el testimonio de HIMERIO, *Disc.* VI 7, según el cual Aristóteles homenajeó a Hermias y a su ciudad de Atarneo en un «breve opúsculo».

ÍNDICES

ÍNDICES DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE DE FUENTES Y FRAGMENTOS

Indicamos a continuación una lista de autores de las obras que se han utilizado como fuentes para los textos traducidos en este volumen. Debe tenerse en cuenta que la mayoría de los fragmentos proceden de la obra de W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1979 (= 1955), ya citada en la Introducción General, donde hemos proporcionado una lista de los pasajes en los que nos hemos apartado de la lectura de Ross. En la siguiente relación se mencionan en algunos casos, no obstante, los autores de la edición de aquellos textos que no están incluidos en Ross o que hemos traducido en una extensión mayor que la recogida en su edición. Se indica en primer lugar el autor, título de la obra y, finalmente entre paréntesis, su localización en el presente volumen, indicando la obra de Aristóteles en la que se ha incluido dicho pasaje y el fragmento correspondiente.

ÍNDICE GENERAL

Visítame en



Historia Antigua, & Filologia

Mesopotamia, Egipto, Fenicia, Persia, Anatolia, Grecia, Roma y los pueblos barbaros.

Mitología, estudio de los mitos y las religiones politeístas de la antigüedad desde sus propias fuentes, y Estudio del pensamiento del hombre antiguo

Filosofia.

